

Die Erkenntnislehre

VON

MAINE de BIRAN.

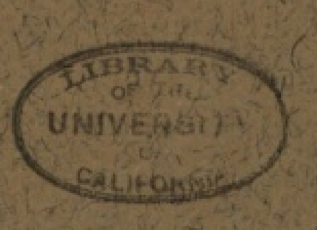
EINE HISTORISCHE STUDIE.

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR
ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
DER
ERSTEN SEKTION DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT ZÜRICH.

VORGELEGT
VON
FRANZISKA BAUMGARTEN
AUS LODZ (RUSS-POLEN).

Genehmigt auf Antrag des
Herrn Prof. Dr. phil. et
med. G. W. Störring.





KRAKAU.
BUCHDRUCKEREI VON A. KOZIAŃSKI
1911.

Die Erkenntnislehre

VON

MAINE de BIRAN.

EINE HISTORISCHE STUDIE.

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR
ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
DER
ERSTEN SEKTION DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT ZÜRICH.

VORGELEGT
VON
FRANZISKA BAUMGARTEN
AUS LODZ (RUSS-POLEN).

Genehmigt auf Antrag des
Herrn Prof. Dr. phil. et
med. G. W. Störring.

KRAKAU.
BUCHDRUCKEREI VON A. KOZIAŃSKI
1911.

INHALTSANGABE.



EINLEITUNG.

François-Pierre Gonthier Maine de Biran (1766—1824)[1], mit dem sich die nachfolgende Arbeit beschäftigt, war unter seinen Zeitgenossen mehr als Staatsmann, denn als Philosoph bekannt und nach seinem Tode geriet er als Denker durch mehrere Jahrzehnte in Vergessenheit.

Das war aber keineswegs die Folge eines Mangels an Originalität und Tiefe der Gedanken. Im Gegenteil: diejenigen Philosophen und Gelehrten seiner Zeit, die ihm persönlich nahe standen, schätzten ihn sehr hoch. So sagte Victor Cousin, Biran sei »un homme sans égal en France pour le talent d'observation intérieure, la finesse et la profondeur du sens psychologique«[2]) und nannte ihn »den grössten Metaphysiker, den Frankreich seit Malebranche hervorgebracht hat«[3]). Ebenso erklärte Royer-Collard: »il est notre maître à tous«[4]), und der berühmte Physiker Ampère korrespondierte mit ihm zwanzig Jahre hindurch in Sachen seines philosophischen Systems. Die geringe Popularität, der sich Biran erfreute, wurde durch zwei Umstände ganz spezieller Natur bewirkt. Diese sind:

1) eine Art zu schreiben, wie man sie bei einem Franzosen nur sehr selten findet. Schon der bekannte Historiker Damiron, ein Zeitgenosse Birans, schreibt über ihn: »Das ist kein Schriftsteller, das ist ein Denker, welcher sich der Worte bedient, so wie er sie versteht, ohne an den Leser zu denken. Daher diese Breite der Darstellung, diese Sonderbarkeiten, diese Nachlässigkeiten, welche in seinem Stil unangenehm berühren und diejenigen abschrecken, die

---

[1]) Nähere Biographie in dem Werke E. Naville's: »Maine de Biran, Sa vie et ses pensées«.

[2]) Zitiert nach Naville: Oeuv. inéd. de Md. B. t. I. p. CXIX (Introduction de l'éditeur).

[3]) l. c. p. XLII.

[4]) l. c. p. LII.

viel auf die Form geben«[1]). Auf ähnliche Weise äussert sich ein moderner Philosophie-Historiker Paul Janet: »ohne jemals das Deutsche gekannt zu haben, denkt und schreibt er in der Philosophie, wie ein Deutscher«[2]), und Hippolyte Taine spottet in einem geistreichen Artikel: »gibt es ein rauheres Kauderwelsch bei Duns Scotus, Albert den Grossen, bei den borstigsten Doktoren des Mittelalters? Da ist im XIX Jahrhundert ein »abstracteur de quintessence«, welcher an sie erinnert und sie alle überragt«[3]) und weiter: »M. de Biran entrinnt uns, weil er in der reinen Abstraktion denkt, 500 Fuss über der Erde... Seine Bücher sind Partituren, geschrieben um eine Oktave zu hoch für die menschliche Stimme. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass er noch heute abschreckt — und wenn man ihn Leuten zu lesen gibt, welche gewohnt sind an klare und erwiesene Tatsachen, so ist man nicht sicher, ob sie einen einzigen seiner Bände zu Ende lesen werden«[4]).

2) Der zweite Grund für die geringe Popularität Birans ist die Geschichte seiner Werke, welche nach Bertrand[5]) und Janet[6]) gerade so legendenhaft wurde, wie diejenige der Schriften des Aristoteles. M. d. Biran schrieb sehr viel. Es war bekannt, dass er im Jahre 1802 einen Preis von »Institut de France« für seinen »Mémoire sur l'influence de l'habitude« erhielt, dass im Jahre 1805 dasselbe Institut seine »Décomposition de la faculté de penser« krönte und dass ihm 1807 die Akademie in Berlin für die »Aperception immédiate interne« eine Medaille verlieh, zu der das Begleitschreiben des Präsidenten den Lob enthielt: »dies Mémoire erinnert an die schönsten Zeiten der französischen Philosophie, an die Zeiten von Descartes und Malebranche«. Endlich 1811 sprach ihm die Akademie in Kopenhagen für seine »Rapports du physique et du moral de l'homme« den ersten Preis zu.

Von diesen Schriften wurden zu seinen Lebzeiten nur die »Influence de l' habitude« (1803) und ausserdem noch zwei Artikel, der eine unter d. T.: »Exposition de la doctrine philosophique de Leibnitz«, der andere »Examen des leçons de M. Laromiguière« (welch letzterer anonym erschien), gedruckt. Sowohl die preisgekrönten Memoiren, als auch eine Anzahl Abhandlungen blieben unveröffentlicht. Das lag weni-

---

[1]) Ph. Damiron: Essai sur l'histoire de la phil. en France an XIX s. Paris 1828 II t. p. 130.

[2]) P. Janet: Les problèmes du XIX siècle, Paris 1872 p. 278.

[3]) H. Taine: Les philosophes classiques du XIX s. p. 53.

[4]) l. c. p. 51.

[5]) Al. Bertrand: Science et psychologie. Introduction, p. II

[6]) P. Janet: Les problèmes du XIX siècle, p. 285.

ger an äusseren Ursachen, als an dem Umstande, dass Biran seine Gedanken immerfort neu bearbeitet hat, da er sich niemals traute, sie in einer, nach seiner Meinung unvollständigen Form einem weiteren Publikum bekannt zu machen.

Nach seinem Tode hatten aber die nachgelassenen Manuskripte ein ganz trauriges Schicksal. Ein Teil wurde von einem Dienstboten in den Papierkorb geworfen und zu einem Spezereihändler getragen. Ein anderer gelangte zwar in die Hände V. Cousin's, aber aus Gründen, die weder bei Cousin, noch bei Naville ganz klar angegeben sind, gelangte nur ein Band u. d. T.: »Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme« im Jahre 1834 durch Cousin zur Veröffentlichung. Erst im Jahre 1841 veröffentlichte Cousin wieder 4 Bände: »Oeuvres philosophiques de M. d. Biran«, von welchen der Obengenannte den vierten Band bildete. Im Jahre 1859 gelang es Prof. Ernst Naville aus Genf, dessen Vater in Verbindung mit der Familie Birans stand und von ihr eine Kiste neu gefundener Manuskripte erhielt, drei weitere Bände mit sehr wichtigen Schriften Birans herauszugeben. Das waren: »Oeuvres inédites de M. d. Biran«. Ihnen folgte das Buch Naville's: »M. de Biran, Sa vie et ses pensées«, welches das »Journal intime« des Philosophen enthielt. Seit dieser Zeit erschienen die Schriften Birans im Druck nur gelegentlich, herausgegeben von verschiedenen Kritikern und sie alle stammen aus dem Besitz E. Naville's, dessen hohes Alter [1]) eine weitere Verarbeitung der in höchster Unordnung zurückgelassenen Papiere nicht ermöglichte. Es erschienen:

1876. Manuskripte ediert von Gérard in seinem Werke »La philosophie de M. d. Biran«:

1887. Alexis Bertrand: »Science et psychologie« enthält eine sehr wichtige Schrift Biran's: »Rapports des sciences naturelles avec la psychologie«..

1891. Alexis Bertrand: »Lettres inédites de M. d. Biran à Ampère« veröffentlicht in der »Revue de Métaphysique et de Morale«. Hefte vom Juli, September, November.

1906. Pierre Tisserand: »Six manuscrits inédits de Maine de Biran« veröffentlicht in der Revue de Met. et de Mor. Heft vom Mai Nr. 3 bis.

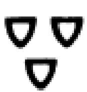
1909. Pierre Tisserand: »Note sur l'idée d'existence«. Unter diesem Titel gab T. das Bruchstück, welches nach Cousin zu dem Werke »Aperception

[1]) Prof. Naville starb im Juni 1909 im Alter von 92 Jahren.

immédiate« gehören sollte, mit zahlreichen Korrekturen heraus.

Über M. d. Biran schrieben ausser Cousin und Naville in den Einleitungen zu den herausgegebenen Werken eingehender: Gérard: »La phil. de M. d. B.« Tisserand: »L'anthropologie de M. d. Biran«, Picavet: »La philosophie de Biran de l'an X à XI« und ein Artikel in der »Grande Encyclopédie«. Auch finden wir gelegentliche Besprechungen seiner Philosophie in allen französischen Geschichten der Philosophie des XIX Jahrhunderts, wie bei Damiron, Adam, Ferraz, Ravaisson, Fouillée, Taine u. a. Seine Willenstheorie bespricht Alf. Kühtmann: »Maine de Biran – Ein Beitrag zu der Psychologie des Willens«, seine Kausalitätstheorie – Albert Lang: »M. d. Biran und die neuere Philosophie«, auch E. König im II. Bande seiner »Geschichte des Causalproblems«. Die religiösen Anschauungen Birans besprechen: Auguste Nicolas: »Étude sur M. d. Biran d'après le journal intime de ses pensées« und Charles Favre: »Essai sur la métaphysique et la morale de M. d. Biran«, Leipzig, Dissertation 1889. Über die gesamte Erkenntnislehre Biran's ist keine Arbeit bisher erschienen, obwohl E. König in der Abhandlung: »M. d. Biran, der französische Kant« auf sie ausführlicher eingeht. Es hat dies wohl seinen Grund darin, dass die erkenntnistheoretischen Bestimmungen Birans in den verschiedensten seiner Schriften zerstreut sind. Es soll also die Aufgabe der vorliegenden Arbeit sein, die gesamten erkenntnistheoretischen Bestimmungen systematisch darzustellen, wobei psychologische und logische Bestimmungen nur dann herangezogen werden, wenn es zur grösseren Klarheit und zum Verständnis seiner Anschauung notwendig sein wird. Auf Grund dieser Darstellung soll auch versucht werden, die Stellung Biran's zu den Ideologen auseinanderzusetzen.

Am Schlusse dieser Einleitung sei es mir gestattet zu erwähnen, dass Herr Professor E. Naville, zu dem ich mich nach Genf begeben habe, die Güte hatte, mir einige wertvolle Ratschläge zu erteilen. Ebenso hatte er die Liebenswürdigkeit, eine Photographie des einzigen überhaupt vorhandenen und in seinem Besitze befindlichen Porträts M. d. Birans anfertigen zu lassen und mir deren Veröffentlichung zu gestatten, von welcher Erlaubnis ich auch Gebrauch mache.



ERSTER TEIL.

DARSTELLUNG DER BIRAN'SCHEN ERKENNTNISLEHRE.

...»la vérité m'ést chère
par-dessus toute chose«.

M. d. Biran éd. N. I. B. S. 25

Erstes Kapitel.

Methodologische Bestimmungen.

Die Tatsache, dass die Philosophen so wenig in ihren Grundansichten übereinstimmen, war das Problem, welches Maine de Biran fortwährend beschäftigt hat. Er suchte die Gründe dafür aufzuweisen und eine solche Lösung dieser Frage zu finden, dass alle Theorien in ihr vereinigt werden könnten.

Zwei Gründe, denen diese Unvereinbarkeit der Philosophen zuzuschreiben ist, kann man in den Schriften Birans aufzeigen. Erstens ist es die Unkenntnis all' der Fragen, mit denen man sich eigentlich beschäftigen sollte und zweitens, die Unkenntnis der Wege sie zu erforschen, um sie zu lösen. Indem Biran diese Unkenntnis zu beseitigen sucht, bestimmt er sowohl die Objekte, als auch die Methode der Erkenntnis.

Die Objekte der Forschung sind nach ihm die Tatsachen. Eine Tatsache ist alles das, was ein denkendes und fühlendes Wesen wahrnimmt oder reel mittelst eines äusseren oder inneren Sinnes empfindet [1]). Man muss aber hinzufügen, dass M. d. Biran an mehreren Stellen betont, zur Tatsache gehöre auch das Bewusstwerden derselben. Auf diese Weise kann es also keine Erkenntnis geben ohne ein Subjekt, welches erkennt, oder kurz: kein Objekt ohne Subjekt [2]).

[1]) Essai sur les fondements de la psychologie etc... t. I. p. 36, Edit. Naville; auch in »Rapports des sciences naturelles avec la psychologie« p. 129 éd. Bertrand.

[2]) Essai sur les fondements etc. p. 36 t. I. éd. N.; Rapports des sciences natur. etc. éd. Bert. p. 129; S. 330 éd. Bert. Note sur l'idéologie de M. de Tracy; S. 557 t. I. Revue de Métaphysique et de Morale (1893). Lettres inédites de M. d. Biran à A. Ampère.

Aus der gegebenen Definition der Tatsache folgt, dass es zwei Arten von Tatsachen gibt, die wesentlich voneinander verschieden sind: äussere Tatsachen, die wir uns nur als fremde, ausserhalb uns liegende Dinge vorstellen, und innere Tatsachen, welche wir in uns fühlen oder wahrnehmen können [1]).

Die äussere Tatsache ist nach Biran ein zusammengesetztes ursprüngliches Gebilde, welches man in zwei Elemente zerlegen kann: 1) in das äussere Phänomen, oder die Intuition, welche die Materie der wahrgenommenen Tatsache darstellt, und 2) in den Begriff eines Subjektes, welcher die intellektuelle Form der Tatsache ist und in welcher der Geist das Phänomen erfasst [2]).

Mit diesen Tatsachen – sagt Biran - beschäftigt sich die Physik. Sie betrachtet dieselben fürsich selbst, als wären sie einfach und absolut und ohne Beziehung zu einem Subjekt, welches sie wahrnimmt, zu einer Substanz, welcher sie inhärieren und zu der wirksamen Ursache, welche sie erzeugt. Man kann also sagen, dass die Naturwissenschaft sich mit den Phänomenen, also mit der Materie der äusseren Tatsachen und der Ordnung ihrer Succession beschäftigt [3]).

Die inneren Tatsachen sind ebenfalls ursprüngliche zusammengesetzte Gebilde, welche aus zwei Elementen bestehen: 1) den Phänomenen oder einfachen Affekten unserer Sensibilität und 2) dem Begriff eines stetigen Subjektes, welchem diese Affektionen inhärieren, oder einer inneren Ursache, welche sie zu einer gewissen Zeit erzeugt [4]). So z. B. enthält die Empfindung zwei Elemente: das Subjekt, welches wahrnimmt, und die Veränderung, welche wahrgenommen wird [5]).

Die Wissenschaft, welche sich mit den Phänomenen der inneren Tatsachen beschäftigt, ist nach M. d. Biran die Phy-

[1]) Rapports des sciences natur. etc. éd. Bertr. S. 130.

[2]) Ibid. S. 134.

[3]) Rapports des sc. natur. etc. éd. Bertrand p. 134.

[4]) Ibid. p. 134.

[5]) Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques éd. Cousin t. III. p. 186. et 200.

siologie. Sie ist ein Zweig der Physik, beschäftigt sich also auch ausschliesslich mit den Affektionen oder Phänomenen des Lebens ganz abstrahierend von dem Subjekt, welches sie wahrnimmt, und der inneren Ursache, welche sie erzeugt [1]). Es gibt aber eine Wissenschaft, welche sich eine vollständige Analyse der Tatsachen zur Aufgabe stellte, indem sie in ihnen den phänomenalen Teil des Objektes und den reellen Teil des Subjektes unterscheidet. Diese Wissenschaft ist nach Biran die Psychologie [2]). Man muss jedoch unterscheiden zwischen der analytischen oder experimentellen Psychologie, welche die Tatsachen der Intelligenz in ihrem Berührungspunkt mit derjenigen der Sensibilität betrachtet [3]) und welche sich auch auf die Analyse der Empfindungen und der assoziierten Ideen beschränkt, und der synthetischen oder rationellen Psychologie [4]). Die Aufgabe der letzteren ist, unser Anrecht auf eine Erkenntnis darzutun und das zu bestimmen, **was** wir reel zu erkennen vermögen und **wie** wir es erkennen [5]). Sie darf nicht fragen, wie der König Medes bei Voltaire, warum irgend etwas ist, oder wie es existiert, sondern wieso es durch unseren Verstand erkannt werden kann [6]). Diese Psychologie beschäftigt sich mit den formalen Elementen, welche allen Tatsachen gemein sind und abstrahiert von allen variablen und partikularen Phänomenen [7]). In ihr findet sich eine ausreichende Garantie nicht nur der Gewissheit, sondern auch der Realität unseres Erkennens der Dinge [8]).

Diese Psychologie hat aber nach Biran noch eine weitere Aufgabe, nämlich die ersten Gegebenheiten, auf welche sich die Physik mit einem blinden Ver-

---

[1]) Rapports des sc. natur. etc éd. Bert. p. 135.

[2]) Rapp d. scien, nat. etc. éd Bertr. p. 135.

[3]) Essai sur les fondements de la psych. etc. éd. Naville p. 106.

[4]) Rapp. d. scien. nat. etc. éd Bertr. p. 136.

[5]) Ibid. p. 136.

[6]) Ibid. p. 173

[7]) Ibid p. 136.

[8]) Ibid. p. 137.

trauen stützt, zu rechtfertigen[1]). Die Naturwissenschaftler lassen alles bei Seite, was zum Subjekt gehört, sie beschäftigen sich mit den Objekten und wenden die Begriffe an, wie sie dieselben im Geiste finden, ohne sich darum zu kümmern, woher sie stammen; so z. B. gebrauchen sie das Kausalitätsprinzip, welches an der Spitze aller Begriffe steht, ohne sich über die Natur des Prinzips und über seinen Charakter der Priorität klar zu werden[2]). Solche Begriffe zu untersuchen ist Sache des Psychologen. Diesen Gedanken Birans kann man moderner so ausdrücken, dass die »synthetische Psychologie« mit den Voraussetzungen zu tun hat, mit denen der Einzelwissenschaftler arbeitet.

Aus der ganzen Definition dieser Psychologie, die er auch »philosophie première« [3]) oder »science des principes» [4]) nennt, wird es uns klar, dass M. d. Biran damit die Erkenntnistheorie meint. Er scheidet also aus der Psychologie und Philosophie gewisse Fragen aus, die er zum Gegenstand einer neuen Wissenschaft macht. Leider gibt er ihr so verschiedene Namen, dass man diese Unterscheidung bei ihm leicht übersehen kann. So z. B. sagt E. König: »Der Irrtum unseres Philosophen ist nur der, dass er... dies Verfahren (bezüglich einer Methode), welches in der Erkenntnistheorie das richtige ist, auch der Psychologie empfiehlt, weil er beide Wissenschaften nicht zu unterscheiden versteht«[5]). Aus den oben angegebenen Definitionen geht aber zweifellos hervor, dass Biran diese Unterscheidung vollzogen hat und schon jetzt muss bemerkt werden, dass wenn man Biran ausschliesslich als Psychologen bezeichnet und ihm jede erkenntnistheoretische Betrachtungsweise abspricht, dies nur der Nichtbeachtung ähnlicher Stellen entstammt.

Was die Methode der Erkenntnis betrifft, so sagt M.

---

[1]) Rapports des sc. natur. etc. éd. Bertr. p. 284.

[2]) Note sur l' idéologie de M. de Tracy éd. Bertr. S. 330; Lettres inédites d M. d. Biran à Ampère, Révue de la Métaphysique et de Morale 1893 an p. 557.

[3]) Rapports des sc. natur. etc. éd. Bertr, p. 128.

[4]) Essai. . éd. Naville t. I. p. 36, 76, 299.

[5]) E. König: Entwickelung d. Causalproblems in der Philosophie seit Kant. II. Bd. S. 6.

d. Biran, dass sie in der »ersten Philosophie« (d. h. in der Erkenntnistheorie) ganz anders sein müsse, als in der Naturwissenschaft. So ist es vor allem mit der Methode der Hypothese, die mit Erfolg in verschiedenen Zweigen der Naturwissenschaft angewendet wird. Hypothese ist nach M. d. B. eine vorläufige Annahme, welche bis zu der Zeit gilt, wo die Vernunft oder eine Folge von Erfahrungen sie bestätigt oder widerlegt. Wenn die Hypothese mit den Tatsachen übereinstimmt und sie genau darstellt, dann ist sie wahr; wenn sie aber mit einigen Tatsachen in Widerspruch steht, dann ist sie falsch; wenn die Tatsachen auf irgend eine andere Weise erklärt werden können, dann ist sie überflüssig [1]). Den Gebrauch der Hypothese in der Naturwissenschaft erläutert Biran an dem Beispiele der Aufstellung des planetarischen Systems durch Kopernikus. Es liegt ihm daran, zu zeigen, dass die Realität der Dinge von der Hypothese unabhängig ist, das heisst, dass die Anerkennung oder Verwerfung der letzteren mit der ersteren nichts zu tun hat [2]). Ferner werden die Hypothesen in der Physik deshalb angewendet, weil man die einen Beobachtungen den anderen gegenüberstellen kann, sich vorzustellen vermag, dass die Phänomene anders seien, als sie erscheinen und dann das Bild der Einbildungskraft mit demjenigen der Sinne vergleichen und die ersteren der Verifikation durch die Erfahrung unterwerfen kann.

Aber – fragt Biran – ist es möglich, dass eine solche Verifikation in der »ersten Philosophie« stattfinde? Auf welche Weise kann man durch Erfahrungen Begriffe verifizieren, welche doch, ihrer Natur nach, universelle und notwendige Bedingungen jeder Erfahrung sind und ohne welche nichts, was wir Tatsache nennen, für uns existieren könnte? Wieso vermag man durch Deduktionen der Vernunft das, was die Vernunft selbst gestaltet, zu rechtfertigen? Wir können also in der rationellen Psychologie (d. h. in der Erkenntnistheorie) die Methode der Hypothese nicht anwenden. Ebenso ist es nicht möglich in ihr die expe-

---

[1]) Rapports des scienc. nat etc. éd. Bertrand p. 177—178.

[2]) Rapports d. sc. nat. avec la psych. éd. Bertrand p. 178—179.

rimentelle Methode der Forschung anzuwenden, welche in den Naturwissenschaften gebraucht wird und welche nach Bacon darin besteht, dass man die Tatsachen klassifiziert, ihre Gesetze aufstellt und ihre Ursachen aufsucht [1]), denn:

1. wenn es wahr ist, dass man zur objektiven Erkenntnis, das heisst zur Erkenntnis der äusseren Dinge, gewisse Mittel oder gewisse Sinne anwendet, so wird unser Geist andere Mittel oder Sinne anwenden müssen, um sich selbst zu erkennen [2]),

2. wenn es nicht eine, sondern mehrere Fähigkeiten des menschlichen Geistes gibt, so muss man auch mehrere Methoden anwenden, die den verschiedenen Fähigkeiten entsprechen [3]).

Ferner kann man aus praktischen Gründen das Verfahren der experimentellen Methode in die »erste Philosophie« nicht übertragen, weil:

1. die Beobachtung in der Naturwissenschaft sich toto genere tota natura durch ihre Mittel und ihren Gegenstand von der inneren Beobachtung unterscheidet [4]). Die erste beobachtet die Phänomene, die ausserhalb uns sind, die zweite diejenige, die sich in uns selbst abspielen. Die erste bedient sich des Gesichts und des Tastsinnes, also der äusseren Sinne [5]), bei der zweiten ist dies unmöglich. Die erste kann fehlerhaft sein, die zweite ist unfehlbar, denn sie zieht nach sich die Unmöglichkeit, dass es anders sei, als es ist [6]). Deshalb, so wie Newton rief: »O Physik! hüte dich vor der Metaphysik!« kann man auch sagen: »O Metaphysik, hüte dich vor der Physik!« [7]).

---

[1]) Rapports d. sc. nat. avec. la psych. éd. Bertrand, p. 283; De la décomposition de la pensée p. 34 et 64—65.

[2]) Rapport des sc. nat. av. la psych. éd. Bertr. p. 128.

[3]) Ibid. p. 128.

[4]) Ibid. p. 128. De la décomposition de la pensée p. 68—69 t. I éd. Cousin; Division des faits psychologiques et physiologiques p. 159—161 t. III éd. Cousin.

[5]) Ibid. p. 142.

[6]) Réponses aux arguments contre l'aperception immédiate p. 393 t. IV. éd. Cousin.

[7]) Essai sur les fondements de la psychologie t. I. éd. Naville p. 174.

2. weil man die Tatsachen, mit welchen sich die »erste Philosophie« beschäftigt, nicht klassifizieren kann, da sie jeder Analogie und Ähnlichkeit vollständig entbehren [1]),

3. weil die Gesetze des Denkens notwendig, die physischen dagegen zufällig und variabel sind.

4. weil die physischen Ursachen, welche aufgefasst werden als eine bestimmte erfahrungsmässige Aufeinanderfolge, sich tota natura von den erzeugenden Ursachen unterscheiden, mit welchen sich der Psychologe (d. h. der Erkenntnistheoretiker) beschäftigt [2]).

Wie sollen wir also in der »ersten Philosophie« methodisch vorgehen? fragt Biran.

Vor allem dürfen wir nicht von Begriffen ausgehen, die man als angeboren betrachtet. Wir dürfen überhaupt kein Angeborensein irgend welcher Begriffe annehmen. »Die Vermutung irgend eines Angeborenseins ist der Tod der Analyse«. [3]). Die Philosophen, welche dies annahmen, zeigten damit nur die Ohnmacht ihrer Denkfähigkeit. Diese Annahme war immer ein »coup de désespoir« [4]). Ebenso darf das synthetische Verfahren nicht eingeschlagen werden. Synthese bezeichnet immer ein Konstruieren, ein Bilden — unsere Vernuft aber bildet die Dinge nicht. »Das was existiert, hat unser Geist nicht gebildet, und was er gebildet hat, das existiert nicht. Er nimmt nur die Dinge wahr, so wie sie sind« [5]). Die einzig richtige Methode kann nur die Analyse sein [6]). Sie muss aber in der Philosophie ganz anderer Art sein als in der Naturwissenschaft. Für einen Beobachter der äusseren Natur handelt es sich bei einer Analyse um Beschreibung der Teile eines Gegenstandes. Die Analyse in der »ersten Philosophie« oder, wie sie Biran nennt, die »analyse refléxive«, zerlegt eine Tatsache in ihre letzten Elemente und ihr Ziel ist in erster Linie die Kor-

[1]) Rapports d. sc. nat. etc.... éd. Bertrand p. 1.8—129.
[2]) Ibid. Rapports d. sc. nat etc..... éd. Bertrand, p. 129.
[3]) Essai sur les fond. etc. t. I. éd. Naville p. 247.
[4]) Ibid. p. 299.
[5]) Examen des leçons de M. Laromiguière t. IV. éd. Cousin p. 179.
[6]) Ibid; auch Note sur l'existence éd. Tisserand p. 61.

relation einer Tatsache zum Subjekt der Beobachtung, zum Ich herauszuheben[1]). Mit anderen Worten: der Erkenntnistheoretiker soll sich nach Biran nur an das Gegebene, an das Vorgefundene halten, dies aber nicht umbilden, sondern im Gegenteil, es mittelst feiner Analyse in seine letzten Elemente zerlegen. Eine solche Analyse sei aber kein Zweck für sich, sondern nur ein Mittel, um die Beziehung irgend einer Tatsache zu einer Grundtatsache zu bestimmen.

Die Grundtatsache, das Ich, erweist sich somit als das erkenntnistheoretisch Primäre und es wird somit zum Ausgangspunkt der analytischen Methode, da diese, um richtig zu sein, nach Maine de Biran noch die Bedingung erfüllen muss, von einer Tatsache auszugehen, der nichts vorangeht, welche also das Einfachste in unserer Reihe der Erkenntnisse ist[2]). Diese erste Tatsache (das Ich) ist aber in sich nicht einfach. Sie näher zu bestimmen, ist eben die eigentliche Aufgabe der »ersten Philosophie«, und wenn die Natur und die Merkmale dieser Grundtatsache auf klare und sichere Weise konstatiert werden, wird es für eine Divergenz der philosophischen Systeme keinen Platz mehr geben.[3]).

[1]) Considérations sur les principes d'une division des faits psych. et phys. éd. Cousin t. III. p. 166

[2]) Note sur l'ideé d'existence, éd. Tisserand p. 104.

[3]) Essai sur les fond. de la psych. Introduction, éd. Naville t. I. p. 53.

Zweites Kapitel.

Gesetze des Denkens und Vermögen des Geistes.

Bevor wir uns zur Analyse dieser Tatsache wenden, ist es unerlässlich, auch den Geist, welcher erkennt, nach der Charakterisierung unseres Autors darzustellen. Von vornherein muss man bemerken, dass diese Frage ihn verhältnismässig sehr wenig beschäftigt hat, dass seine Aufmerksamkeit mehr auf das, was man erkennt, als womit man erkennt, gelenkt war und deswegen finden wir über die uns jetzt interessierende Frage nur gelegentliche Bestimmungen. Obwohl sie höchst unvollständig sind, können sie trotzdem etwas Licht darüber ausbreiten, wie sich M. d. Biran zum Problem der Mittel unserer Erkenntnis gestellt hat.

Der Geist, welcher erkennt — behauptet Biran — vermengt und vereinigt seine eigene Natur mit derjenigen des Gegenstandes. Unser Geist, wenn er wahrnimmt, trübt, verändert und entstellt das Objekt. Das hat schon auch Bacon eingesehen: Naturae rerum naturam suam immiscet, eamque distorquet et infirmat [1]).

Was aber die eigene Natur des Geistes ausmacht ist fest und stetig, weshalb man sagen kann, dass dem menschlichen Geiste Gesetze inhärieren, die von seiner Natur und Beschaffenheit abhängen [2]). Bei allen Systemen, sei es idealistischen, sei es realistischen, muss man einsehen, dass unser Geist seine eigenen ursprünglichen, von Eindrücken verschiedenen und ihnen vorhergehenden Gesetze hat, dass

[1]) Rapports des sc. nat. avec la psych. éd. Bertrand p. 185.

[2]) Rapports des sc. nat. etc. éd. Bertrand p. 162

ausserhalb dieser Gesetze nichts wahrgenommen werden kann und dass sie die Ordnung und Verbindung der Phänomene bestimmen, ohne selbst durch die letzteren bestimmt zu werden [1]).

Den Beweis dafür sieht M. de Biran darin, dass es einen »fonds« der Sensibilität und Intelligenz gibt, welcher allen Menschen eigen ist. Trotz der unendlichen Vielheit der zufälligen Verschiedenheiten, welche von denjenigen der Zeit, des Ortes, des Grades der Kultur und der Zivilisation abhängen, ist es unbestreitbar, dass alle Menschen ungefähr auf dieselbe Weise fühlen und auffassen, und dass ihre Ideen sich nach demselben Plan bilden, was bewirkt, dass sie sich durch Zeichen verständigen können und die einen die Sprache der anderen zu erlernen vermögen [2]). Der Geist ist also gewissen Gesetzen unterworfen und er kann von ihnen nicht abweichen, so wie die Körper, auf welche Weise sie auch geschleudert werden mögen, nicht von den ewigen Gesetzen der Mechanik abweichen können [3]). Weil die Gesetze des Denkens keine andere Ursache haben als die Natur der menschlichen Vernunft, so kann man sagen, dass sie ihr angeboren sind. Man darf sie aber nur im Sinne des Descartes'schen Angeborenseins verstehen, nur als Predispositionen des Geistes ansehen [4]). Die Resultate der Gesetze des Denkens sind nach Biran die Begriffe des Seins, der Substanz, der wirksamen Ursache, der Kraft [5]).

Obwohl M. d. Biran die Existenz der Gesetze im allgemeinen merfach erwähnt, bespricht er sie nicht eingehender. Nur aus den Bemerkungen, die er hie und da fallen lässt, können wir entnehmen, dass diese Gesetze die nachfolgenden sind:

I. Das Übertragen dessen, was wir in uns finden, auf die Dinge ausserhalb uns [6]). Dieses Gesetz

---

[1]) Revue de Métaphysique et de Morale t. I. (1893) Lettres inédites de M. d. Biran à An. Ampère Lettre IX. p. 559.

[2]) Rapports des sc. nat. éd. Bertrand p. 163.

[3]) Rapports des sc. natur avec la psych. éd. Bert. p. 163.

[4]) Ibid. p. 163.

[5]) Ibid. p. 163.

[6]) I. c. p. 261, 241. Note sur les réflexions de M. Maupertius éd. C. t. II. p. 366.

nennt er dasjenige der Analogie oder der Induktion, aber es hat keine Beziehung zu dem Analogieurteil, welches auf der Wahrnehmung der Ähnlichkeit in der äusseren Erfahrung gegründet ist. »Aus Mangel an einem besseren Worte, sagt Biran, gebrauche ich zu meinem Bedauern die Induktion in einem neuen Sinne« [1]). Mit der Induktion will er eigentlich die Projizierung nach Aussen alles dessen bezeichnen, was wir in unserem Geiste finden.

II. Das Hinausgehen über das, was uns durch die Sinne gegeben ist [2]). Dieses Gesetz drängt uns die Notwendigkeit auf zu einem ersten »générateur« prius natura emporzusteigen, der den Anfang einer Folge bestimmt, obwohl er selbst unbestimmbar ist, und der die Bedingung einer Reihe von Erscheinungen ist, obwohl er selbst bedingungslos ist [3]). Dieses Gesetz unseres Denkens zwingt uns etwas Absolutes, Unendliches anzunehmen, welches unserer Erkenntnis vorausgeht und von welchem wir uns auf keine Weise eine Idee oder einen klaren Begriff machen können [4]). Dies ist ein Prinzip. Man erkennt ein solches Prinzip an der Unmöglichkeit zu denken, ohne es gegenwärtig zu haben, und an seiner absoluten Giltigkeit oder am Charakter der Notwendigkeit, mit welchem es uns affiziert. Dieses Gefühl der Notwendigkeit ist ursprünglich, unzerlegbar und undefinierbar, was dadurch bewiesen wird, dass unser Geist gezwungen wird alles auf eine gewisse Weise und nicht anders aufzufassen, so z. B. können wir keine Veränderung ohne ein Subjekt, kein Phänomen, welches anfängt, ohne eine Ursache, welche es beginnen lässt [5]), auffassen,

Wir finden also in unserem Geiste etwas, was vor aller Erkenntnis ist, das wir nicht erkennen können, daran wir nur glauben [6]). Obwohl der Glaube nicht vorgestellt und

[1]) Note sur les réflexions... éd. C. t. II. p. 366.

[2]) Rapports des sc. nat. etc... éd. Bertrand p. 166.

[3]) Ibid. p. 165.

[4]) Commentaire sur les »Méditations« de Descartes, éd. Bertrand p. 99.

[5]) Ibid p. 99.

[6]) Rapports d. sc. nat. etc. éd. Bertrand p. 185.

weder durch die Sinne, noch durch die Einbildungskraft, erkannt werden kann, da man von ihm die ihm korrespondierenden Ideen nicht haben kann, bildet er nichtsdestoweniger einen wesentlichen und ergänzenden Teil aller unserer Ideen von den Tatsachen, da er ihnen den Charakter der Realität, der Stetigkeit und Unveränderlichkeit verlieht, den sie selbst von keinem zufälligen Eindruck von Aussen erhalten können [1]). Der Geist kann also ohne dieses besondere System des Glaubens nicht auskommen und von ihm macht er sehr früh einen ständigen und notwendigen Gebrauch. Nur wenn man dieses System unbeachtet lässt, so gelangt man dazu, den menschlichen Geist nicht so wie er in der Wirklichkeit ist, sondern unvollständig, darzustellen [2]). Man muss feststellen, dass das System unseres Glaubens das System der Erkenntnis begleitet, ihm folgt und sich mit ihm in verschiedenen Punkten vereinigt — in anderen sich von ihm trennt und nichts mit ihm gemeinschaftliches hat, so wie eine Gerade, welche einer Spiralkurve zugeordnet ist, sie schneidet, berührt, und sich von ihr ins Unendliche entfernen kann [3]).

Welcher ist aber dieser Glaube, der unserer Erkenntnis vorangeht oder sie begleitet?

1. Der Glaube an die Existenz dessen, dem wir irgend welche Eigenschaften zuschreiben. Als Axiom im Verfahren des Glaubens müssen wir festsetzen, dass bevor es uns möglich sein kann zu wirken oder in irgend einer Weise zu empfinden, müssen wir Substanz, Ding an sich, Noumen sein. Das ist eine notwendige, ursprüngliche Wahrheit, an welche es unmöglich ist nicht zu glauben, und deren Gegenteil unvorstellbar ist [4]).

Deshalb macht M. d. Biran Descartes einen Vorwurf daraus, dass er die Existenz zu der Zahl der Attribute rechnet. Die Existenz ist kein Attribut, sondern jedes Attribut setzt notwendigerweise immer die reele und wirkliche Existenz

[1]) Rapports d. sc. nat. etc.... éd. Bertrand p. 187.

[2]) Ibid. p. 174—175.

[3]) Ibid. p. 168.

[4]) Ibid. p. 174.

eines Wesens voraus [1]). Er gibt dagegen Gassendi vollständig recht, welcher behauptete, dass die Existenz in einem Dinge nicht als Vollkommenheit, und folglich auch als kein Attribut aufgefasst werden könne — und wenn ein Ding keine Existenz besitzt, so kann man nicht sagen, dass es unvollkommen, sondern, dass es gar nicht sei [2]).

2. Der zweite notwendige Glaube eines nachdenkenden Geistes ist derjenige an das Absolute einer Kraft, einer Seele, die wesentlich aktiv ist [3]), und welche, wenn man sie noch Substanz nennt, sich durchaus von der passiven Substanz unterscheidet. Durch seine natürlichen Fähigkeiten gelangt der Mensch zu der Gewissheit der Substanz und der Realität seiner Seele und hat von ihrer Evidenz eine Überzeugung, die höher ist, als alle Beweise [4]). Man kann aber nicht sagen, wie es z. B. Descartes behauptete, dass wir der Realität unserer Seele sicherer sind als derjenigen des Leibes [5]). Der Glaube an das Absolute ist in gleicher Weise an beide geknüpft [6]).

Diese Begriffe der Substanz und der Kraft, welche nach Biran das System unseres Glaubens bilden, sollen, wie E. König es interpretiert, »rein intellektuelle Zutaten zur sinnlichen Wahrnehmung sein, aber doch für alle Erfahrung objektiv giltig, wie es die reinen Erfahrungsbegriffe bei Kant sind« [7]). Es scheint mir aber diese Ansicht nicht zurechtbestehend schon deshalb, weil Biran gegen die Kategorien Kant's Front macht, indem er zu zeigen sucht, dass man unmöglich etwas a priori annehmen könne, da solche Formen und Kategorien reine Abstrakta seien [8]). Die äussere Erfahrung setzt gewisse Prinzipien als notwen-

[1]) Commentaire sur les »Méditations« de Descartes, éd. Bertrand p. 103-104

[2]) Ibid. p. 104—105. Fussnote.

[3]) Rapports des sc. nat. etc.... éd. Bertrand p. 207.

[4]) Ibid. p. 211.

[5]) Ibid. p. 211.

[6]) Ibid. 212.

[7]) E. König: »Maine de Biran, der französische Kant«, Philosophische Monatshefte Bd. 25, Heft 3 4, S. 183.

[8]) Essai... éd. Naville t. I. p. 55.

dig und allgemein voraus und wird von ihnen geregelt, wobei sie von der inneren Erfahrung abhängig sind [1]). Einen abstrakten Begriff wie denjenigen der Kausalität ex abrupto zur Kategorie zu erheben, und als eine Form des Denkens anzusehen, hiesse, so meint Biran, das Gebiet des wirklich Nachweisbaren verlassen und den Knoten der Frage nach dem Prinzip der Erkenntnis zu durchhauen. Es scheint mir also richtiger das Biran'sche System des Glaubens, das sich uns nach seiner Behauptung als allgemein, unwiderstehlich und unmittelbar aufdrängt, als intuitive Prinzipien unserer Erkenntnis zu bezeichnen. Wenn Biran gegen eine solche Benennung sich sträubt [2]), so ist es deshalb, weil für ihn Intuition, wie wir bald sehen werden, etwas ganz anderes bedeutet.

Ausser den Gesetzen des Denkens bespricht Biran gelegentlich noch die intellektuellen Fähigkeiten unseres Geistes, welche unserem Erkennen dienen. Das sind nach ihm:

1. Die Intuition — der unmittelbare Blick der Vernunft [3]). Der Gegenstand der Intuition ist notwendigerweise dem Geiste als einfach gegeben und wird von diesem durch einen einzigen deutlichen Blickes erfasst [4]). Keine nachträgliche Zerlegung kann den Gegenstand besser erkennen, als es durch die Intuition geschieht. Auf solche Weise erkennen wir die Existenz, das Ich, eine widerstandleistende Räumlichkeit [5]). Die Intuition ist für die Vernunft, was die Eindrücke für die Sinne oder Einbildungskraft sind [6]).

Das, was mittelst der Intuition erfasst wird, wird zur notwendigen Wahrheit, zu einer Wahrheit, für deren Vorhandensein es genügt zu sein [7]). Biran unterscheidet nämlich zwei

---

[1]) l. c. p. 169; de la décomposition de la pensée t. II. éd. Cousin p. 110.

[2]) Rapports... èd. Bertrand p. 186.

[3]) Essai... éd. Naville t. II. p. 273.

[4]) l. c. p. 274.

[5]) l. c. p, 277.

[6]) l. c. p. 276.

[7]) Conversation avec M. M. Dégérando et Ampère, Rev. de Mét. et de Mor. 1906, p. 418.

Arten von Wahrheiten: die primäre oder notwendige, absolute, und die zufällige oder relative [1]). Die Unterscheidung zwischen diesen Arten ist durch die Art der Evidenz, welche jede von ihnen in unserem Geiste nach sich zieht, berechtigt [2]). »Die gerade Linie ist die kürzeste«, ist ein intuitives Urteil, denn an die Gruppe der Punkte, die in einer Richtung koordiniert sind, knüpft sich die Beziehung des Amkürzestenseins. »Die Sonne wird morgen aufgehen« ist ein Wahrscheinlichkeitsurteil, eine zufällige Wahrheit, denn die von der Sonne behauptete Tatsache hat keine wesentliche Beziehung zu der Idee, welche sie darstellt [3]). Nur das also, was in der Beziehung der notwendigen Verknüpfung steht, nicht aber das, was sein aber auch nicht sein kann, ist Gegenstand der Intuition.

Biran trennt scharf die Intuition vom intuitiven Urteil. Für die erste gilt nach ihm das Descartes'sche Prinzip: »wir können von einem Dinge das behaupten, was in der klaren deutlichen oder intuitiven Idee enthalten ist, welche wir von ihm haben«. Die Beziehungen aber, welche wir in diesen Elementen entdecken können, können in dieser Idee nicht enthalten sein. Erst durch das intuitive Urteil bringen wir in die Idee das, was früher in ihr nicht da war [4]).

Weil jedes intuitive Urteil zu dem ersten Gebilde eine neue Beziehung hinzusetzt, so ist es synthetisch [5]). Als Beispiel solcher synthetischen Urteile kann man angeben: ich denke, ich bin. Das »ich denke« ist durch unmittelbare Intuition wahrgenommen, der unmittelbare Akt, welcher die Existenz und den Gedanken als untrennbare Attribute des Ichs verbindet, ist das intuitive synthetische Urteil [6]).

Diese synthetischen Urteile sind auch a priori, nicht aber in dem Sinne, dass sie von jeder Er-

[1]) Rapports.... éd. Bertrand p. 76, 153.
[2]) Rapports.... éd. Bertrand p. 154.
[3]) Essai... éd. Naville t. II. p. 278.
[4]) l. c. p. 277.
[5]) Essai... éd. Naville t. II. p. 276.
[6]) Ibid. p. 276.

fahrung unabhängig sind, sondern, dass sie direkt aus der Grundtatsache der Existenz hervorgehen, weil sie nichts voraussetzen und weil sie nicht nötig haben durch eine besondere Erfahrung bestätigt zu werden, um wahr zu sein[1]). Würde es keine intuitiven Urteile geben, die als sichere Basis der Vernunft dienen, so würde es auch keine Vernunft geben[2]) und kein Erkennen, denn wir wissen mit Gewissheit nur das, was uns die Vernunft lehrt[3]).

2. Ein zweiter intellektueller Vorgang, der eine wesentliche Rolle in unserem Erkennen spielt, ist derjenige der Deduktion[4]). Es gibt Wahrheiten, welche nicht durch sich selbst, sondern durch ihre notwendige Verknüpfung mit den primären Wahrheiten evident sind. Die wesentliche Funktion der Vernunft besteht darin, diese notwendige Abhängigkeit zu erkennen. Sie gelangt dazu, indem sie eine ununterbrochene Kette der Urteile zwischen einer ersten intuitiven Wahrheit und einem letzten, nicht durch sich selbst evidenten Urteil aufstellt[5]). Nehmen wir z. B. eine Reihe von Urteilen durch folgende Serie von Beziehungen dargestellt: A. B. C. D. E. F. G. Möge die erste dieser Beziehungen durch sich selbst evident sein, z. B. sei sie ein mathematisches Axiom: »die gerade Linie ist die kürzeste«. Aus dieser evidenten Beziehung von A zu B deduzieren wir nach dem Gesetz der Identität und notwendigen Abhängigkeit die zweite Wahrheit, aus der zweiten die dritte und s. w. So kommen wir dazu, dass wir ebenso sicher sind, dass die Fläche der Parabel von einem Teil der Kurve und zwei Koordinaten begrenzt, zwei dritteln des Produktes dieser Koordinaten gleich ist ebenso, wie die gerade Linie die kürzeste ist, nur haben wir von dieser letzteren eine unmittelbare Intuition, jene begreifen wir durch eine lange Reihe von Deduktionen[6]),

---

1) l. c. p. 376 — 379.
2) l. c. p. 280.
3) l. c. p. 268.
4) l. c. p. 279 — 280.
5) l. c. p. 280 — 281.
6) l. c. p. 283.

Der intellektuelle Vorgang, welcher die Urteile untereinander in dieser langen Kette von Deduktionen verknüpft, unterscheidet sich im Grunde nicht von demjenigen, mittelst dessen der Blinde unter der Idee eines einzigen Körpers alle Linien, alle Oberflächen und alle Winkel, die er durch Tasten erkennt, gruppiert. Es ist dieselbe Fähigkeit, welche hier wie dort die Elemente verbindet [1]).

In der Deduktion spielt noch die Erinnerung eine grosse Rolle, denn sie vergegenwärtigt uns das erste Glied der Kette, nachdem wir es schon mit den Sinnen nicht mehr wahrnehmen können. Deshalb genügt es, dass eine Wahrheit bewiesen wird, damit wir keinen Zweifel an den Deduktionen hegen. Ohne Vertrauen in die Erinnerung könnte kein Urteilen stattfinden und der Geist würde niemals aus den engen Grenzen der Axiome, oder der primären, intuitiven Wahrheiten hinauskommen, wie der Reisende, welcher, damit er niemals den Punkt, von welchem er ausgefahren ist, aus dem Auge verliere, seine Reise auf den engsten Kreis beschränken würde [2]).

M. de Biran unterscheidet zwei Arten von Deduktionen: eine abstrakte und eine erklärende. Zu der abstrakten zählt er die mathematische und psychologische (erkenntnistheoretische), zu der erklärenden — diejenige in der Physik und in den Naturwissenschaften. Die Deduktion in der Mathematik und Psychologie (Erkenntnistheorie) nimmt aber Biran nicht in dem geläufigen Sinne der Ableitung. Deduktion nennt er das Verfahren, mittelst dessen wir aus dem Einfachen zu dem Zusammengesetzten emporsteigen. So vertritt der Punkt in der Mathematik die Einheit, die erste Vorstellung [1]). Diese Idee ist einfach und singulär, sie kann sich nur wiederholen, sich selbst hinzusetzen, um die Zahlen zu bilden, z. B. eins hinzugesetzt zu sich selbst oder einmal sich wiederholend, ist eins + eins, oder zwei und s. w. Alle numerischen Beziehungen

[1]) l. c. p. 285.
[2]) l. c. p. 288.
[1]) l. c. p. 305.

haben diese Einheit als gemeinsames Vorhergehendes. Das ist das Vorbild jeder Synthese [1]).

Wenn wir verschiedene homogene Kollektionen der Einheit vergleichen, sagt Biran, so fällen wir eine Reihe von Urteilen, welche unter einander durch Identität verknüpft sind. Vergleichen wir z. B. 5+2 mit 4+3. Wir folgern notwendig die Gleichheit dieser zwei Kollektionen daraus, dass sie beide derselben Zahl 7 gleich sind. Diese Zahl 7 in dem einen und anderen Falle gewannen wir nicht mittelst Analyse, sondern durch Deduktion aus der Eins und das Urteilen besteht in dem Beweis, dass die Beziehung der 7 zu der Einheit dieselbe ist, wie die Beziehung 5+2 und 4+3 zu derselben Einheit ist [2]). In dieser gemeinsamen Beziehung der Numeration liegt also eine Synthese vor und sie findet immer statt, wenn es sich darum handelt eine unbekannte Grösse aus bekannten Zahlen zu deduzieren [3]).

Das Merkwürdige an den numerischen Beziehungen bemerkt Biran, ist ihre Identität nicht nur bei Abstrakta, sondern auch bei Konkreta. So z. B. hängt das Licht der drei Planeten Venus, Mars, Saturnus von der Art der Sensibilität unseres Gesichtssinnes ab und die Beziehungen des Glanzes und der Farbe könnten anders sein, wenn wir anders wären, aber die numerische Beziehung, dass sie drei sind, hängt davon nicht ab [4]). Diese Identität der numerischen Beziehungen ist die einzige Ursache ihrer Evidenz und Gewissheit, welche diese synthetischen Urteile besitzen. Die Mathematik ist dadurch die Wissenschaft der absoluten Wahrheiten [5]).

Dasselbe lässt sich auch, behauptet Biran, von der Psychologie (Erkenntnisstheorie) sagen. Ebenso wie die Mathematik, verfährt die psychologische (erkenntnistheoretische) Methode. Wie die Mathematik von einer Einheit, so geht die Psychologie (Erkenntnistheorie) von

---

[1]) l. c p. 306.
[2]) l. c. p. 307.
[3]) l. c. p. 307.
[4]) l, c. p. 308.
[5]) l. c, p. 315.

einer absoluten Identität aus: ich = ich[1]). Aus einer solchen Einheit kann man nichts durch Analyse ableiten, weil sie vollständig einfach ist und weil man sie nicht definieren kann, so wie man einen mathematischen Punkt nicht analysieren kann. In der Mathematik kann man sich wenigstens diesen vorstellen, was bei dem Ich unmöglich ist, jedoch versichert uns die schwächste Reflexion von seiner Existenz. Von diesem einfachen Gedanken zieht die Vernunft mittelst Deduktion die Vielheit der intuitiven Urteile, aus welchen die »reine Psychologie« (die Erkenntnistheorie) besteht. Diese Urteile hängen so von dem ersten ab, wie die mathematischen Beziehungen von der Einheit abhängen[2]). Also ist auch in der »reinen Psychologie« das Verfahren synthetisch.

Man könnte glauben, es sei damit ein Widerspruch zu dem im vorigen Kapitel über die Analyse als der einzig richtigen Methode in der »reinen Psychologie« (Erkenntnistheorie) gesagten, ausgesprochen. Biran widerspricht sich aber nicht. Er gebraucht nur die Analyse im verschiedenen Sinne – einmal in dem geläufigen, das andere mal – als einer Methode, die die Korrelation einer Tatsache zu dem Ich herausheben soll[3]). Diese Definition der Analyse wird aber im vollen Einklange mit seiner Bestimmung stehen, dass die Deduktion in der reinen Psychologie (Erkenntnistheorie) in dem Emporsteigen von einer einfachen Tatsache des Ichs zu den zusammengesetzteren bestehe. Das ist derselbe intellektuelles Prozess, im zweiten Falle nur präziser ausgedrückt.

Die Behauptung, dass das Verfahren in der Erkenntnistheorie und in der Mathematik dasselbe ist, sei hier als ganz origineller Gedanke Biran's hervorgehoben. In dem Folgenden wird gezeigt, wie er ihn ausgeführt hat.

---

[1]) l. c. p. 322.

[2]) l. c. p. 323.

[3]) S. 13 dieser Arbeit.

Drittes Kapitel.

Die Grundtatsache des Bewusstseins.

(Le fait primitif du sens intime).

»Die Philosophie muss unbedingt von einer Tatsache und nicht von willkürlichen Begriffen ausgehen. Wie einfach und evident auch die Begriffe erscheinen mögen, so muss man doch immer fragen, woher sie stammen, wie sie gebildet wurden. Man kann ihre Realität in Zweifel ziehen, denn sie tragen ihre Beglaubigungsscheine nicht mit sich« [1]).

Diese Worte seines Zeitgenossen Ancillon's zitiert M. d. Biran öfters in seinen Schriften [2]) als eine Wahrheit, deren Verkennung für die Philosophie die Ursache vieler Irrtümer geworden ist. Sie decken sich vollständig mit der Ansicht Biran's, dass unser Verfahren in der Erkenntnis analytisch sein soll und als seine Aufgabe betrachtet er nunmehr zu ergründen, welche Tatsache es ist, auf die sich alle Prinzipien der Wissenschaft, wie auch der menschliche Geist beziehen müssen [3]).

Um diese Tatsache zu finden, geht M. d. Biran so vor, dass er unter Annahme des Descartes'schen Princips: »ich denke, also bin ich«, sich in sich selbst vertiefend, näher zu charakterisieren sucht, wie dieses Denken ist, auf welches unsere ganze Existenz sich gründet, und er findet es iden-

[1]) Ancillon: Mélanges de litterature et philosophie p. 83.

[2]) Essai sur les fondements de la psych. éd. Naville t. I. p. 49. 52

[3]) l. c. p. 131.

tisch in seiner Quelle mit dem Gefühl einer Tätigkeit oder einer gewollten Anstrengung [1]). Diese gewollte Anstrengung (effort volontaire) ist also für M. d. Biran die ursprüngliche Tatsache, die er suchte und von der wir ausgehen müssen. Ihre Charakterisierung und die Rechtfertigung ihrer Annahme bilden den wesentlichen Teil der Schriften Biran's. Wir müssen sie nun auch jetzt näher in's Auge fassen, um die grosse erkenntnistheoretische Dignität, die ihr M. d. B. zuschreibt, zu verstehen.

a) Charakterisierung der Grundtatsache des Bewusstseins.

Die gewollte Anstrengung – sagt M. d. Biran – welche wir unmittelbar in uns wahrnehmen und die von allen zufälligen Veränderungen, die durch irgend welche äussere oder innere Ursachen erzeugt sind, unabhängig ist, ist die wirksame Kraft, welche angewendet wird, um den Körper (den eigenen oder einen fremden) zu bewegen. Aber die Existenz der Kraft ist für uns nur dann eine Tatsache, wenn sie tätig ist, und sie wird es nur dann, wenn sie auf einen trägen und widerstandleistenden Körper wirken kann. Die Kraft kann also nur durch die Beziehung zu dem Objekt ihres Wirkens bestimmt werden, so wie das letztere seinerseits nur durch die Beziehung zu der Kraft bestimmt werden kann [2]).

Somit unterscheiden wir durch das Gefühl der Anstrengung (sens de l'effort) zwei Elemente, welche in uns das bilden, was man das Menschliche nennt, und welche die menschliche Natur konstituieren: das aktive Element, welches bewegt, und das passive, welches bewegt wird [3]). Ferner unterscheidet der Mensch sich selbst mittelst der Anstrengung von allen passiven Empfindungen, welche in seinem Körper lokalisiert werden, von allen fremden Kräften, welche die Ur-

[1]) Essai sur les fondements etc.... éd. Naville t. I. p. 205.

[2]) Ibid. p. 35 sqq.

[3]) Note sur l'ideé d'existence éd. Tisserand p. 75.

sache unserer Empfindungen sind, und endlich unterscheidet er jede Empfindung von der Ursache, die ihr Anfang ist[1]).

Das Gefühl der Anstrengung darf aber nicht mit der Muskelempfindung verwechselt werden. Die Anstrengung ist tota natura verschieden von der Bewegungsempfindung[2]). Die Bewegungsempfindung ist die Wirkung der Anstrengung[3]) und sie kann durch äussere Ursachen hervorgebracht werden, während das Gefühl der Anstrengung ohne jede Abhängigkeit von irgend welchem fremden Stimulus ist, nur durch den Willen in Spiel gesetzt werden kann und sich auf keine andere Ursache, als seine eigene Kraft, die sich unmittelbar in seiner Ausübung kundgibt, bezieht[4]).

Dieses Gefühl der Anstrengung wird auch nicht lokalisiert. Wir schreiben den Teilen des Körpers das Wollen und die Anstrengung nicht zu, so wie wir ihnen die Bewegung zuschreiben[5]). Dies deshalb, weil das Gefühl der Anstrengung dasselbe des Ichs ist, das sich auf nichts anderes als auf sich selbst bezieht.

Die Identifizierung der gewollten Anstrengung mit dem Gefühl des Ichs wird bei M. d. Biran ausdrücklich betont[6]). So wie die gewollte Anstrengung, so ist auch das Bewusstsein des Ichs eine unmittelbare innere Wahrnehmung[7]) und auf ihr, nicht auf

---

1) l. c. p. 79.

2) Comparaison des trois points de vue de Th. Reid, Condillac et Tracy sur l' ideé d' existence, Revue de Métaph. et de Mor. t. XVI. p. 459.

3) Note sur l' ideé d' existence éd. Tisserand p. 58; Examen des leçons de philosophie, éd. Cousin t. IV. p. 281, 285.

4) Diese Ansicht hat aber Biran nicht immer vertreten. In der Korrespondenz mit Ampère (Revue de Mét. et de Mor. 1893. p. 317) wirft Biran Ampère vor, dass er das Gefühl der Anstrengung als verschieden von *der* Muskelempfindung annimmt. Nach Biran war damals das Gefühl der Anstrengung mit dem Muskelgefühl identisch. Die hier angeführte Ansicht ist zeitlich die spätere und ich halte sie deshalb für den Ausdruck Biran'scher Meinung.

5) Note sur l' ideé d' existence éd. Tisserand p. 66 (bei Cousin t. III. p 37).

6) Influence de l' habitude, éd. Cousin t. I. p. 23; Note sur l' ideé d' existence, éd. Tisserand p. 68.

7) Note sur l' ideé d' existence, éd. Tisserand p. 45; Essai etc. éd. Naville t. I. p. 141.

Urteile gründet sich die Gewissheit der Existenz des Ichs [1]). Auf einer anderen Stelle heisst es auch, dass das Gefühl des Ichs von dem Gefühl unserer Aktivität so untrennbar ist, dass wir uns nicht als individuelle Personen zu erkennen vermöchten, wenn wir uns nicht als Ursachen gewisser Wirkungen oder Bewegungen wüssten [2]). Ein Wesen, welches jeder Fähigkeit des Wirkens, des Bewegens bar ist, wird auch nicht für sich selbst existieren, wird kein wirkliches Ich sein [3]). Das erste und einfachste Urteil der Persönlichkeit: »ich bin« gründet sich auf zwei Glieder der notwendigen Beziehung, »das bin ich, welches bewegt« und »das bin ich noch, welches bewegt wird« [4]).

Jedoch, so wie M. d. Biran die Existenz des Ichs auf das Gefühl der Anstrengung stützt, so stützt er auch das letztere Gefühl auf dasjenige der Existenz des Ichs. »Das Ich muss für sich zu existieren anfangen, bevor es seine Kraft auf die Natur zu entfalten anfängt« [5]). Die Kraft der Anstrengung ist eine Tatsache der inneren Erfahrung, die ebenso evident ist, wie unsere Existenz selbst [6]). Das gegenseitige Beweisen der einer Tatsache durch die andere sei aber keineswegs als eine Inkonsequenz Biran's anzusehen, sondern als Ausdruck eben der von ihm behaupteten Identität.

Man muss aber hier deutlich auseinanderhalten, was M. d. Biran unter dem Ich versteht. Er unterscheidet es scharf von der Seele, welche nur ein abstrakter Begriff, ein unbekanntes x ist [7]). Ferner macht er auch den Unterschied zwischen dem phänomenalen und dem noumenalen Ich. Das phänomenale ist in der Tatsache des Bewusstseins enthalten und ist mit ihr identisch, das zweite ist nur die denkende Substanz oder

---

1) Commentaire sur les »Méditations« de Descartes éd. Bertr. p. 90.

2) Essai sur les fondements etc. éd. Naville t. I. p. 47.

3) Discours lu dans une assemblée phil. in Revue de Métaph. et de Mor. 1906, p. 432 — 3.

4) Influence de l' habitude, éd. Cousin t. I. p. 23.

5) Essai... éd. Naville t. I. p. 215.

6) l. c. p. 214.

7) Rapports d. sc. nat. etc. éd. Bertrand p. 213; Essai sur les fond. éd. Naville t. I. p. 155, 178; t. II. p. 404.

ein denkendes Ding, welches ein abgeleitetes ist[1]). Vor dem phänomenalen Ich gibt es nichts — das was man ihm a priori zuschreibt, die Formen, die Eigenschaften sind Objekte des Glaubens, nicht der Erkenntnis [2]). Dagegen existiert das Ich in sämtlichen Erscheinungen des Seelenlebens und sein Einfluss auf dieselben äussert sich in verschiedenen Abstufungen ihrer Klarheit. Um dies zu beweisen, zerlegt Biran die psychische Entwicklung in vier Hauptstufen. Auf der niedersten Stufe des Bewusstseins in dem »affektiven System« herrschen ausschliesslich die rein subjektiven Empfindungen der Lust und Unlust. Das aktive Ich ist hier in keiner Weise beteiligt. Die zweite Stufe ist die des »sensitiven Systems« - das Ich nimmt an den inneren Vorgängen als »interessierter Zuschauer« Teil, ohne jedoch tätig zu sein. Das dritte System, der eingentlichen Wahrnehmung (système perceptif), wird schon charakterisiert durch die Aktivität des Ichs, welche zuerst in Gestalt der aktiven Aufmerksamkeit besteht. Zugleich ist hier das Gefühl gegeben, die Ursache gewisser Veränderungen zu sein. Auf der höchsten Stufe der psychischen Entwicklung (système refléxif) ist das Ich in seinem ganzen Umfange tätig und wird zum Ursprung der metaphysischen Begriffe.

Die gewollte Anstrengung ist aber nicht nur mit dem Ichbewusstsein identisch. Sie wird nach M. d. Biran auch mit dem Wollen identifiziert. »Die innere erzeugende Kraft nenne ich meinen Willen« [3]). Dieser Wille hat eine sehr ausgedehnte Sphäre der Aktivität: sie umfasst nicht nur die Gesamtheit der Bewegungen des eigenen Körpers, sondern auch alle Tätigkeiten über welche das Ich verfügt [4]). Von jeder Einwirkung der Aussenwelt ist er unabhängig. Wenn man einen Reiz auf den Muskel ausübt, so kann man mit Sicherheit eine Kontraktion

[1]) Réponse à M. Guizot etc. éd. Cousin t. II. p. 379.

[2]) Réponses aux arguments contre l'apperception etc. éd. Cousin t. IV. p. 389.

[3]) Examen des leçons de M. Laromiguière, éd. Cousin t. IV. p. 245.

[4]) Lettres inédites d. M. d. Biran à Ampère. Revue de Mét. et de Mor. 1893. p. 319.

desselben bewirken. Wenn aber der Wille tätig ist, dann werden die physiologischen Gesetze zerstört. Kann z. B. der heftigste Schmerz Einfluss auf den Willen eines Mucius Scevola haben? Eher wird seine Hand auf dem glühenden Eisen in Asche zerfallen! Der Wille ist eine Kraft sui juris, welche über unsere Sinnlichkeit dominiert [1]. Mein Wille bin Ich [2].

Aber in dem Ich, in der gewollten Anstrengung ist noch etwas mehr enthalten. In der Bewegung, welche ich hervorbringe, weil ich sie will — behauptet Biran — fühle ich mich auch als Ursache [3]. Das Gefühl des Ichs ist nichts anderes, als dasjenige der Kraft oder der wirksamen Ursache der Bewegungen des Körpers, und dieses unmittelbare Gefühl der Kraft ist der eigentliche Ursprung des Kausalitätsbegriffs und aller notwendigen Verknüpfung der Phänomene mit einer wirksamen Ursache [4].

Wenn wir die Analyse der Grundtatsache des Bewusstseins fortsetzen, so finden wir — behauptet weiter Biran — dass sie auch identisch mit dem Denken sei [5], aber nicht im Descartes'schen Sinne des Denkens, als wesentliches Attribut, sondern als absoluter Ausdruck eines Wesens [6]. Denken heisst seine eigene Existenz fühlen oder wahrnehmen [7]. Der erste intellektuelle Akt kann nur derjenige sein, an welchen sich das Ich knüpft. Das ist also nicht eine erste Empfindung, welche durch die Objekte von Aussen verursacht wird, sondern das ist das erste Wollen, die erste freie Anstrengung [8].

[1] Essai sur les fondements etc. éd. Naville t. I. p. 214—215.

[2] Note sur l' idée d' existence éd. Tisserand p. 57.

[3] Note sur certains passages de Malebranche et de Bossuet éd. Cousin t. III. p. 328.

[4] Discours lu dans une assemblée philosophique Rev. de Mét. et. de Mor. 1906, mai p. 430. Réponse à M. Guizot éd. Cousin t. II. p. 378. Essai sur les fondements etc. éd. Naville t. I. pp. 47, 49, 78, 216, 258. Note sur l' ideé d' existence éd. Tisserand p. 49, 58—59, 61, 66.

[5] Essai sur les fondements etc. éd. Naville t. I. p. 91, 99, 103, 123, 152; t. II. p. 225.

[6] Note sur l' idée d' existence éd. Tiss. p. 45—46.

[7] Essai sur les fond. etc. éd. Naville t. p. 55, 93, 149.

[8] Valeur du mot »principe« etc. Rev. de Mét. et de Mor. 1906 p. 446.

Die Maxime, die so oft widerholt wird: »nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu« muss so verstanden werden, dass nicht das, was in unseren Sinnesorganen, sondern das, was in diesem einzigen Gefühle der Anstrengung war, zu unserem Verstande gelangt [1]). Dieses Gefühl ist also notwendigerweise Bedingung jeder unserer Erkenntnis [2]).

Wir haben also bei M. d. Biran die Grundtatsache des Bewusstseins = dem Ichbewusstsein = der wirkenden Kraft = der gewollten Anstrengung = dem Wollen = der erzeugenden Ursache = dem Denken [3]).

Die so charakterisierte Tatsache ist nach M. d. Biran das Prinzip, auf welches unsere gesamte Erkenntnis gegründet ist, denn sie ist keine Abstraktion, sondern eine Tatsache sui generis, die sich von andern Bewusstseinsinhalten durchaus unterscheidet, weil sie:

1. den Charakter der Permanenz besitzt. Sowohl die Empfindungen, wie Gerüche, Töne, Farben u. s. w., als auch die unbestimmten Eindrücke aus dem Innern unseres Körpers (gemeint sind damit die Organempfindungen) verändern sich unaufhörlich, sei es durch verschiedene äussere Ursachen, sei es durch den Zustand der Organe. Einmal verschwinden sie aus dem Bewusstsein ihrer Schwäche wegen, ein anderes mal beherrschen sie es durch ihre Stärke ganz. Die Grundtatsache ist aber immer eine und dieselbe [4]),

2. weil diese Grundtatsache notwendig eine Beziehung zweier Elemente nach sich zieht, die solcherart verbunden sind, dass sie nicht getrennt aufgefasst werden können. Daher stammt der sehr bezeichnende Name der »primären Dualität« (des

---

[1]) Note sur l' idée d' existence, éd. Tisserand p. 69; Valeur du mot principe etc. Rev. de Mét. et de Mor. 1906 p. 446.

[2]) Essai sur les fond. etc. éd. Naville p. 43.

[3]) Es ist also klar, dass wenn M. d. Biran von der Grundtatsache des Bewusstseins als der »einfachsten Tatsache« spricht, dies nur im Sinne des erkenntnistheoretisch Primären verstanden sein kann.

[4]) Essai sur les fondements etc. éd. Naville p. 40.

Ichs und Nicht-Ich), welchen ein Philosoph gebraucht hat, um diese Grundtatsache des Bewusstseins zu charakterisieren[1]),

3. weil sie den Charakter der Priorität besitzt, da wir vor ihr keine Tatsache in der Reihe der Erkenntnis annehmen können. Sogar unsere äusseren Sinne müssen, um uns unsere ersten Empfindungen zu geben, in Tätigkeit gesetzt werden durch dieselbe Kraft der Anstrengung.

Die Auffindung dieses Prinzips der unmittelbaren inneren Aperception betrachtet M. d. Biran als eine Sache von derselben Tragweite, wie die Entdeckung des Sauerstoffes in der Chemie durch Lavoisier[2]). So wie diese Entdeckung eine Revolution in der Chemie hervorgerufen hat, so glaubt er, dass die Grundtatsache des Bewusstseins auch in der Erkenntnistheorie dieselbe Rolle haben und alle Widersprüche zu lösen vermögen wird. Und so wie Lavoisier bewies, dass alle verschiedenen chemischen Körper, die bis zu ihm als einfache betrachtet worden sind, Verbindungen eines und desselben Grundstoffes mit verschiedenen Basen sind, so macht sich Biran ferner zur Aufgabe, zu beweisen, dass auch alle psychischen Phänomene Verbindungen mit dem Ich darstellen. Diese Untersuchung bildet das Wesen seiner psychologischen Ausführungen. — Uns interessiert nunmehr die erkenntnistheoretische Betrachtung, die er an dieses Prinzip geknüpft hat.

b) Erkenntnistheoretische Betrachtungen.

> Si l'expérience interne immédiate pouvait nous tromper, il ne saurait y avoir pour moi aucune vérité de fait, j'ajoute ni de raison.
>
> *Leibnitz, Nouveaux Essays.*

Der Zweifel, sagt M. d. Biran, ist eine Unvollkommenheit[3]). Sein Bestreben war es daher immer auf solche Tatsachen sich zu stützen, welche für keinen Menschen zweifel-

[1]) Essai sur les fondements éd. Naville t. I. p. 40.

[2]) l. c. p. 79, 133, 201—202.

[3]) Commentaire sur les Méditations de Descartes, éd. Bertrand p. 99.

haft sein können. Eine solche notwendige unzweifelhafte Tatsache glaubt er in der Grundtatsache des Bewusstseins gefunden zu haben und auf verschiedene Weise gibt er dem in allen seinen Schriften Ausdruck. L'aperception immédiate n'est pas sujette à l'erreur [1]). Le fait de conscience est pour moi la source de toute vérité [2]). C'est qu'on connaît par conscience se connaît par la connaissance la plus certaine [3]). Aucun point de vue systématique ne peut prévaloir contre le fait de conscience [4]). Toute la nature ne saurait démentir le témoignage de mon sens intime, [5]) — kurz, kein nachdenkender aufrichtiger Mensch kann das Gefühl des Ichs, oder der inneren Kraft leugnen [6]).

Diese Grundtatsache kann man aber nicht beweisen und auch nicht durch Worte verständlich machen. Wenn es einen Paralytiker gäbe, der niemals seine Glieder bewegte, so könnte man ihm nicht erklären, was gewollte Anstrengung ist, so wie es unmöglich ist, einem Blinden zu erklären, was Farben und Gesichtsinn seien [7]). Ebenso kann man die Grundtatsache wenig auf Urteile stützen: mann muss sie eben wahrnehmen.

Obwohl M. d. Biran so ausdrücklich die unmittelbare Wahrnehmung dieser Tatsache betont hatte, versuchte er sie trotzdem auch auf indirektem Wege zu beweisen, indem er darauf aufmerksam macht, dass:

1. unser Selbstbewusstsein desto geringer dann wird, je stärker wir fühlen, oder uns den Eindrücken und den Leidenschaften hingeben;

2. uns die Zustände des Schlafes, des Somnambulismus und verschiedener maniakalischen Affekte Beispiele der Zustände ohne Bewusstsein des Ichs geben können, weil in ihnen keine Aktivität des Ichs enthalten ist,

---

[1]) Note sur l'idée d'existence, éd. Tisserand p. 41.

[2]) l. c. p. 56.

[3]) Discours lu dans une ass. ph. Revue de Mét. et de M. 1906, p. 430

[4]) De la décomposition de la pensée, éd. Cousin t. II p. 190.

[5]) Examen des leçons de M. Laromiguière, éd. Cousin t. IV p. 252.

[6]) Essai sur les fond.... éd. Naville t. I. p. 264; De la décomposition de la pensée éd. Cousin t. II. p. 73.

[7]) Essai sur les fondements, éd. N. t. I. p. 208.

3. man sein eigenes Leben nur durch das Denken bezeugt, dass es aber keinen Gedanken ohne einen gewissen Grad von Anstrengung gibt [1]).

Die subjektive Giltigkeit des Bewusstseins der gewollten Anstrengung wird, wie das Vorangehende genügend lehrt, auf alle denkenden Wesen erstreckt, wird also zur objektiven. Auch alles das, was aus dieser Tatsache abgeleitet wird, besitzt die Giltigkeit und die unfehlbare Gewissheit des Prinzips [2]). Die allgemeinen Begriffe, wie diejenigen der Substanz, der Kraft u s. w. sucht M. d. Biran aus dieser Tatsache abzuleiten, um ihnen dadurch den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit zu verleihen. Wenn das den Philosophen bisher nicht gelungen war, so—behauptet er—ist es dem zuzuschreiben, dass die Analyse dieser Ideen bisher eine mangelhafte war. Locke hat zwar das grosse Verdienst, dass er diese Ideen als nicht angeboren zu beweisen suchte, aber er tat es in einer sehr unvollständiger Weise [3]). Misslungen ist auch der Versuch, diese Ideen als abstrakte anzusehen. Hier lag der Fehler darin, dass man nicht gut verstanden hat, was eigentlich abstrahieren heisst. Eigentlich, sollte man sagen »von etwas abstrahieren« nicht aber »etwas abstrahieren«. Der Vernunftbegriff abstrahiert von allem Sinnlichen, aber er selbst wird vom Sinnlichen nicht abstrahiert und man sollte ihn deshalb richtiger abstrahierend (abstrahens), als abstrakt (abstractus) nennen [4]).

Diese Unterscheidung zwischen aktiven und passiven Abstraktionen deckt sich nach Biran's Meinung mit einer solchen von einem »berühmten Metaphysiker« Kant gemachten [5]). Er beruft sich nämlich auf eine Stelle in der Dissertation von 1770 [6]), in welcher Kant der Abstraktionstätigkeit einen

---

[1]) Discours lu etc. Rev. de Métaph. et de Mor. 1906, p. 433.

[2]) Note sur l' idée d' existence éd. Tisserand p. 54; Réponses etc. éd. C. t. IV. p. 393.

[3]) Essai sur les fondements éd. Naville t. I. p. 299.

[4]) l. c. p. 307.

[5]) Examen des leçons de phil. de M. Laromiguière éd. Cous. t. IV. p. 194; Essai sur les fond... éd. Naville t. I p. 300, t. II p. 171, 343.

[6]) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii § 6 (Ausgabe Kirchmann).

Doppelsinn beilegt. Man braucht aber kaum zu sagen, dass dieser Unterschied von abstrahierenden und abstrakten Begriffen weder in der erwähnten Dissertation noch in den späteren Werken Kant's irgend welche Bedeutung für seine Erkenntnistheorie hatte. Bei M. d. B. dagegen ist er von fundamentaler Wichtigkeit. Die passiven Abstrakta sind nach ihm die aus der sinnlichen Anschauung gewonnenen Allgemeinbegriffe, sie haben nur den Wert von logischen Formen, von Kategorien. Die aktiven Abstrakta (Substanz, Kraft, Ursache etc.) haben eine wirkliche Existenz unabhängig von einem konventionellen Zeichen — dem Worte, und wenn man sie näher betrachtet, so sieht man:

1-o dass die Ideen der Kraft, Substanz u. s. w. immer individuell und einfach, während die allgemeinen oder pasisven abstrakten Ideen kollektiv sind,

2-o dass die allgemeinen Ideen, je mehr sie abstrakt sind, desto weniger realen Grund haben. Je mehr wir aber die Ideen der Kraft, der Substanz u. s. w. abstrahieren, desto mehr nähern sie sich der ursprünglichen Tatsache des Bewusstseins,

3-o dass die passiven Abstrakta die logische Evidenz, die Ideen der Kraft, der Substanz dagegen den Charakter der unmittelbaren Evidenz besitzen, welche der Grundtatsache des Bewusstseins eigen ist.

Diese Ideen besitzen also nach Biran die Eigenschaften der unmittelbaren Tatsache des Bewusstseins. Es liegt ihm jetzt nur daran zu beweisen, dass sie aus dieser Grundtatsache abgeleitet sind, um ihnen damit den Charakter der Notwendigkeit und der Allgemeinheit zu geben.

a) Idee der Substanz.

Die Idee der Substanz, sagt Biran, wird auf zweierlei Weise begriffen:

1. man versteht unter Substanz das, was besteht, beharrt, wenn die Formen variieren, oder

2. man versteht unter Substanz das Substratum verschiedener Attribute oder Eigenschaften, die in einem Raum koexistieren [1]).

[1]) Note sur l' idée d' existence, éd. Tisserand p. 46.

In dem ersten Falle ist die Substanz dasselbe, wie das Sein. Substanz und Sein sind dann zwei Worte, die denselben Begriff bezeichnen.

In dem zweiten Falle können wir der Begriff den Substanz auch auf zwei Arten verstehen:

1) als passiven Träger der in einem Raume koexistierenden Attribute. Dann kann die Substanz als Materie aufgefasst und erklärt werden [1],

2) indem man von Raum abstrahiert, als gemeinsames Subjekt aller Empfindungen, aller Ideen, welche in dem denkenden Wesen koexistieren. In diesem Falle kann man die Substanz nicht mehr als Materie, sondern auf logische Weise auffassen.

Weil aber auf keine dieser beiden Arten das denkende Subjekt Ich die Realität seines eigenen Seins wahrnimmt, so muss man schliessen, dass sie ihren Ursprung nicht in dem Ich haben und sie würden, wenn sie nicht gegeben oder ursprünglich von Aussen suggeriert wären, das denkende Subjekt niemals seinem eigenen Sein entnehmen [2]. Das denkende Subjekt kann nur unter Substanz jede dauernde Existenz (diejenige seiner Seele inbegriffen) verstehen [3] und wenn man jetzt frägt »was beharrt in solcher Existenz?«, so wird es nach M. d. Biran die Anstrengung sein, welche immer in ihren zwei Elementen (Kraft und Wiederstand) identisch bleibt [4]. In diesem Sinne antwortet er auf die Frage Hume's: »was noch von den Dingen übrig bleibt, wenn wir von ihren Eigenschaften absehen?« -- es bleibt noch etwas Reales übrig, nämlich, wenn nach geistigen Substanzen gefragt wird, das Ich, die Anstrengung; wird es aber nach den körperlichen gefragt, so ist es die Widerstand leistende Kraftquelle [5].

Wir sehen also, wie M. d. Biran das Problem der Substanz gelöst hat. Haben wir es mit einer Substanz zu tun?

[1] l. c. p. 48.

[2] Note sur l'ideé d'existence éd. Tisserand, p. 49.

[3] Ibid. p. 49.

[4] Essai sur les fondements etc. éd. Naville t. I. p. 250.

[5] l. c. p. 348 sqq..

Gibt es eine solche? Ja. Es ist dies aber kein Sein, keine Materie, kein logischer Begriff, wie man es allgemein annimmt, sondern die Substanz bezieht sich auf uns selbst, ist aus uns selbst genommen und deshalb besitzt sie die ganze Realität und Giltigkeit der Grundtatsache des Bewusstseins [1] [2].

b) Idee der Kraft.

Von dieser Idee — sagt Biran – kann man mit Sicherheit behaupten, dass, wenn sie nicht ursprünglich in uns selbst gegeben wäre, es unmöglich wäre, sich irgend welche Existenz zu denken [3]. Die Wesen sind Kräfte und die Kräfte sind Wesen[4] und, »wenn ich sage es gibt Kräfte in der Natur und ich bin selbst eine solche Kraft, so behaupte ich nicht nur das, was ich denke oder verstehe, sondern was ich unmittelbar durch das Bewusstsein meiner gewollten Anstrengung kenne«[5]. Weil aber die Idee der Kraft ursprünglich aus dem Bewusstsein des tätigen Subjektes entnommen sein kann, so wird sie auch dann, wenn sie vollständig von der Tatsache des Bewusstseins abstrahiert und nach Aussen übertragen wird, das Gepräge ihres Ursprungs behalten. Sie wird also notwendig und allgemein sein [6].

[1]) Essai... N. t. I. p. 251.

[2]) Anmerkung. Der Substanzbegriff, den M. d. Biran »embarrassant« nennt, ist von ihm auf verschiedene Weise behandelt worden. Einmal ist die Substanz bei ihm identisch mit Ursache (C. t. III p. 9-10, C. t. IV p. 210), ein anderes *mal* mit Kraft (C. t. II p. 363), endlich sind die Begriffe Substanz und Kraft einander gegenübergestellt (C. t. III p. 331). Die hier dargestellte Entwicklung dieses Problems steht dem allgemeinen Gedankengange Biran's am nächsten.

Naville behauptet (N. t. II p. 418), MdB. spreche auch gelegentlich von Substanz im Sinne der Materie. Dies ist aber nicht der Fall. MdB. bekämpfte konsequent diesen Begriff. Die von N. angegebene Stelle (t. IV C. p. 232) bezieht sich nicht auf die Substanz bei Biran selbst. Eine andere Sache aber ist es, dass er oft die Substanz im Sinne der Dinge ausserhalb uns gebraucht.

[3]) Note.... éd. Tisserand p. 49.

[4]) C. t. III. éd. p. 299.

[5]) Note.... éd. Tisserand p. 53—54.

[6]) Essai... éd. N. t. I. p. 249; Note... éd. Tisserand p. 54

c) Ideen der Einheit und Identität.

α) Die Idee der Einheit ist vollständig und unteilbar enthalten in dem Ich, da sich das Ich in der Anstrengung beständig unter derselben Form der Einheit wahrnimmt [1]).

Die Vielheit der Objekte der äusseren Natur ist nur in der Beziehung zu dieser Einheit aufzufassen. Jedes der Objekte wird nur insofern als Einheit aufgefasst, als es das Subjekt auf seine eigenen Formen überträgt. Lasse man das Ich fort und es gibt nirgends eine Einheit [2]).

β) Ebenso befindet sich der ursprüngliche, stetige und einzige Typus der Idee der Identität in dem Ich oder in dem Wollen [3]). Es kann aber drei Arten von Identität geben:

1. Diejenige, welche wir in der Erfahrung dem Objekte einer wiederholten Wahrnehmung zuschreiben (sie wird auch sekundäre genannt).

2. Diejenige, die der Substanz der Seele ausserhalb der Erfahrung zugeschrieben wird.

3. Identität der »persönlichen Individualität«, welche immer dieselbe bleibt, wie gross auch die Verschiedenheit und Vielheit der objektiven Formen sein mag.

Die zwei ersten sind zwar von der dritten gänzlich verschieden, aber sie sind von ihr abgeleitet (wieso? darüber spricht Biran nicht). Was die letzte Identität anbetrifft, so findet Biran ihre Quelle in den zwei Elementen der ursprünglichen Tatsache des Bewusstseins: das Beharren desselben Subjektes in der ursprünglichen und permanenten Beziehung zu demselben Widerstand ist es, was die wirkliche und vollständige Identität der Persönlichkeit ausmacht [4]).

d) Ideen der Freiheit und Notwendigkeit.

Wenn wir unsere Glieder oder unseren Körper bewegen können, wie wir wollen, so sind wir frei. Dieses

[1]) Essai ... éd. Nav. t. I. p. 276.

[2]) Essai p. 277.

[3]) Essai p. 278.

[4]) Essai ... 278—279.

Gefühl der Freiheit, sagt M. d. Biran, hat jedermann. Wenn jemand es leugnet, so muss er eine Idee davon haben, was er leugnet und weil die Idee der Freiheit im Grunde eine unmittelbare Empfindung ist, so hat er also diese Empfindung [1]).

Wenn das Vermögen uns zu bewegen, welches wir fühlen, gehemmt wird, so sind wir nicht frei, sondern genötigt. Von diesen zwei Empfindungen der Freiheit und der Notwendigkeit ist die erste ursprünglich und unmittelbar, denn damit wir uns passiv fühlen, müssen wir in uns früher das Vermögen der Macht haben. Die Notwendigkeit ist also eine negative Idee, welche eine positive voraussetzt. So hätten wir nicht die Idee der Dunkelheit, wenn wir früher die Helligkeit nicht gehabt hätten.

Die Freiheit, oder die Idee der Freiheit an ihrer wirklichen Quelle betrachtet, ist nichts anderes, als das Gefühl unserer eigenen Aktivität. Die Notwendigkeit, die ihr entgegengesetzt ist, ist das Gefühl unserer Passivität [2]). Diese beiden Ideen sind also auch in dem Ich enthalten und besitzen deswegen alle Merkmale dieser Grundtatsache.

Alle diese eben analysierten Ideen sind nach Biran wirkliche Elemente der »Wissenschaft von den Prinzipien« und eine notwendige Basis unserer Verstandestätigkeit [3]). Wenn wir sie alle aus der ursprünglichen Tatsache des Bewusstseins deduziert und ihnen dadurch den Charakter der Notwendigkeit und Allgemeinheit verliehen haben, so ist damit die sich auf sie gründende Erkenntnis reel und positiv [4]).

---

[1]) l. c. p. 283.

[2]) Essai... éd. Naville t. I. p. 284.

[3]) l. c. p. 299.

[4]) l. c. p. 305.

Viertes Kapitel.

Das Problem der Kausalität.

Das Kausalitätsproblem wird bei M. d. Biran in jeder seiner Schriften, wenn auch nicht eingehender behandelt, so doch wenigstens erwähnt. Er nennt es »pivot de la métaphysique« [1]), behauptet, dass es die Grundlage aller Wissenschaften sei [2]), und dass sich auf dasselbe jede gute Metaphysik stützen müsse [3]). Eine scharfe Trennung zwischen psychologischen und erkenntnistheoretischen Bestimmungen dieses Problems hat M. d. Biran nicht vollzogen, es ist aber möglich, seine gesamten Bestimmungen nach diesen zwei Gesichtspunkten zu sondern. Es wird uns hier obliegen, die begriffliche Charakterisierung dieser Idee mit den erkenntnistheoretischen Erwägungen, die an sie geknüpft sind, zu betrachten.

a) Begriffliche Charakterisierung der Idee der kausalen Beziehung.

Wenn mehrere Eindrücke, sagt Biran, öfters in konstanter und gleichförmiger Ordnung einander folgen, so werden sie sich nach den bekannten Assoziationsgesetzen auf dieselbe Weise in der Einbildungskraft reproduzieren und zwar mit einer Genauigkeit, Regelmässigkeit und Sicherheit, welche der Häufigkeit der Wiederholung proportionell sind.

Ein Eindruck kann sich nicht reproduzieren ohne dass auch andere, sei es ihm vorhergehende oder ihm nachfolgende Eindrücke erweckt werden. In dem Verhältnis zu dem ihm folgenden wird er Ursache, zu dem ihm vorangehenden Wir-

[1]) Rapports, éd. Bertrand p. 230.

[2]) Valeur du mot principe etc. Revue de Mét. et de Mor. 1906, p. 452.

[3]) Réponse à M. Guizot, éd. C. t. II. p. 378.

k u n g genannt [1]. Wenn wir deshalb einen Körper in Bewegung sehen, so stellen wir uns eine Ursache vor, d. h. einen anderen Körper, welcher ihn in Bewegung setzt. Die Gewohnheit schafft uns die Ursachen in der Aufeinanderfolge der Phänomene, und die Beziehungen der Priorität und Posteriorität, welche wir auch Ideen der Ursache und Wirkung nennen, haben ihre ganze Begründung in dem Streben des Denkens, die aufeinanderfolgenden Eindrücke in derselben Ordnung, wie sie gewöhnlich erscheinen, zu reproduzieren.

Die Gewöhnung an eine viele mal gemachte Erfahrung — sagt weiter Biran — wird zur Triebfeder unseres Handelns. Das Erscheinen des Sternes Syrius bereitete das antike Ägypten auf fruchtbare Überschwemmungen des Nils vor; der unwissende Matrose, wie der aufgeklärte Schüler Newtons erkennen an den Phasen des Mondes die schwächere oder stärkere Ebbe; der einfache Dorfbewohner richtet seine Arbeiten ohne Barometer nur nach den unabänderlichen Veränderungen am Himmel. Alles wird in der Natur zum Zeichen, weil durch die Gewohnheit alles in unserem Geiste mit einander verknüpft wird [2].

Die Wissenschaften, die sich auf die Beobachtung der Phänomene beschränken, wie z. B. die Physik und die Naturwissenschaft, können also die Erforschung der Aufeinanderfolge der Phänomene treiben. Durch unmittelbare Beobachtung sucht der Naturwissenschaftler zu erkennen, ob eine gewisse Tatsache der Natur sich in einer konstanten Beziehung zu einer anderen befindet, damit man mit Gewissheit sagen könne, dass wenn die erste stattfindet, die zweite in derselben Zeit, oder in der Folge erscheinen werde [3].

Mehr braucht aber der Naturwissenschaftler nicht zu bestimmen, denn die Frage, w i e eine Ursache eine Wirkung erzeugt oder mit welchem Anrecht wir an die Realität einer Ursache glauben, gehört in die Psychologie (d. h. nach M. d. B i r a n in die Erkenntnistheorie), wo sie den Gegenstand dieser Wissenschaft bildet [4]. Es gibt aber Physiker, die sich

---

[1] Influence de l' habitude éd. C o u s i n t. I. p. 128.

[2] l. c. p. 130 — 131; Rapports d. sc. nat etc. éd. B e r t r a n d p. 224, 269.

[3] Rapports éd. B e r t r a n d p. 246.

[4] l. c. p. 151, 247; Notes sur les refléxions de Maupertius éd. C. t. II. p. 331.

ihrer Aufgabe nicht bewusst sind. So gibt es einige, die behaupten, dass sie auch zu dem wie emporsteigen können, aber man braucht sie nur auf die Entdeckung der allgemeinen Gravitation hinzuweisen, die doch trotz der Genialität Newtons kein Licht auf die Ursache des Falles der Körper und die gegenseitige Anziehung derselben geworfen hat [1]). So gibt es andere, die sich rühmen, die Wissenschaft auf das zurückgeführt zu haben, was sie sein soll, d. h. auf die Beobachtung und erfahrungsmässige Verknüpfung der Phänomene, von Ursachen vollständig abstrahierend [2]), aber der Sieg, dessen sie sich rühmen, ist unmöglich, denn von der Kausalität abstrahieren, heisst das denkende Ich abstrahieren [3]).

Alle diese falschen Meinungen stammen nach Biran daher, dass man zwischen physischen und wirksamen Ursachen nicht unterscheidet [4]). Nach der physischen Bedeutung ist die Ursache das Unbekannte (x), welches zu suchen ist; nach der psychologischen (erkenntnistheoretischen) ist sie eine ursprünglich gegebene Grösse, welche man konstatieren muss [5]), die eine erzeugende Kraft der Körperbewegungen und einer ganzen Klasse von Geistestätigkeiten ist [6]). Die Kausalität ist eine Beziehung zwischen einem Phänomen, welches anfängt, und einer wirksamen Kraft, welche es anfängen lässt [7]).

Die physische oder die absolute, objektive Ursache [8]), wie sie M. d. Biran nennt, kann man sich so vorstellen, wie das Zeichen einer algebraischen Formel, welche unter einer abgekürzter Form zusammengesetzte Grössen darstellt, die man aber immer durch Entfaltung der Potenz erhalten kann, so z. B. $(a + b)^m$ [9]). Das Zeichen der wirksamen Ursache

---

1) Rapports... éd. Bertrand p. 255.

2) Réponses etc. éd. Cousin t. IV. p. 401.

3) Réponses... éd. Cousin t. IV. p. 401. Nouvelles considérations etc. éd. Cousin t. IV. p. 3..

4) Rapports... éd. Bertrand p. 247.

5) Essai... éd. N. t. I. p. 78.

6) Nouv. consid... éd. Cousin t. IV. p. 30.

7) Rapports etc. éd. Bertrand p. 234.

8) Nouv. consid... éd. Cousin t. IV. p. 377.

9) Rapports... éd. Bertrand p. 257.

ist dagegen dasjenige der irrationalen oder inkommensurablen Grösse, welche sich in der Analysis findet [1]).

Die wirksame Kraft wird also in der Reihe der Phänomene nicht das sein können, was die Sinne wahrnehmen, sie wird auch keineswegs ein prius tempore sein, sondern ein prius natura [2]) und das wird von uns unter dem Begriff einer impulsiven Kraft aufgefasst [3]). Diese impulsive Kraft wird, wenn sie eine Veränderung oder eine Bewegung in den Objekten hervorruft, auf dieselben durch eine Reihe von Mittelglieder oder Mittel der Übertragung übertragen. In der Bestimmung dieser Mittel der Übertragung bestehen die erklärenden physikalischen Hypothesen. Sie beruhen aber auf allgemeinen oder speziellen Gesetzen dieses Impulses [4]).

Besteht zwischen Ursache und Wirkung eine Analogie, wie es die Physiker behaupten? Diese kann in den physischen Ursachen bestehen, keinesfalls aber in den wirksamen. Das erkennt man sofort, wenn man z. B. diese zwei Sätze näher analysiert: »jede Ursache hat eine Wirkung« und »alles, was anfängt, hat eine Ursache«. Der erste ist aus der Beobachtung der Erscheinungen gewonnen. Der Terminus »Wirkung« ist aber schon eine Bezeichnung der Sprache dafür, was eine Ursache hat, so dass: »jede Wirkung hat eine Ursache«, heisst: »das was eine Ursache hat, hat eine Ursache«. Es ist dasselbe, wie wenn wir behaupten: das was ist, ist, oder A = A. Der obige Satz ist also ein Idenditätssatz [5]) [6]).

Ganz anders ist es mit dem zweiten Prinzip, das aus der Erfahrung nicht gewonnen wurde: »alles, was anfängt, hat eine Ursache«. Hier ist nicht nur eine Idendität zwischen dem Bild des Phänomens und dem Begriff der Ursache, son-

[1]) l. c. p. 258.

[2]) l. c. p. 150.

[3]) l. c. p. 241, 262.

[4]) Rapports.... éd. Bertrand p. 251.

[5]) l. c. p. 152 — 154.

[6]) Diese Ausführung Biran's steht der Hume'schen nahe: »Noch leichtfertiger gehen diejenigen zu Werke, die sagen, jede Wirkung müsse eine Ursache haben, weil dies in dem Begriff der Wirkung enthalten liege. In der Tat setzt jede Wirkung notwendig eine Ursache voraus, weil nämlich Wirkung und Ursache korrelate Begriffe sind«. (Über den Verstand, deutsch von Lipps, s. 109)

dern eine Heterogeneität ihrer Natur, ihrer Quelle, ihres Charakters [1]). Die zwei Glieder dieses Satzes sind zwar korrelate, aber er selbst ist durchaus synthetisch, d. h. dass er nicht die Identität des Subjektes und des Prädikats behauptet, sondern zu dem Subjekt ein Element hinzufügt, das in ihm nicht enthalten war [2]). Die Ursache, oder die erzeugende Kraft, und die Wirkung, oder ein Phänomen, welches beginnt, sind nicht eine und dieselbe Idee, welche durch zwei verschiedene Ausdrücke bezeichnet sind, wie es in dem logischen Axiom der Fall ist. Die Ursache ist ein intellektueller Begriff, welcher sich mit einer Vorstellung verbindet und ihr ein neues Merkmal verleiht, das sie früher nicht hatte [3]).

Aus dieser Heterogeneität der Ursache und Wirkung folgt, dass man sich einen Begriff von der Ursache irgend eines Phänomens nur dann machen kann, wenn man sich dieselbe in einer ganz verschiedener Weise vorstellt als das Phänomen selbst. Die Ursache der Farben wird vorgestellt als ein Fluidum, welches man nicht sieht; die Ursache der Gerüche — in sich ausbreitenden Molekülen, welche man gar nicht empfindet; die Ursache der Muskelbewegung — in einer Tendenz, Anstrengung des Wollens, die selbst nicht diese Bewegung ist [4]). Aber aus dieser Verschiedenartigkeit zwischen Ursache und Wirkung soll man keinesfalls folgern, dass es überhaupt keine Ursachen gibt, wie es Hume tat, sondern nur Erscheinungen, die sich so durch Gewohnheit verknüpfen, dass sie sich in unserem Geiste auf eine gewisse Art assoziieren. Das ist eine wenig philosophische Folgerung, behauptet Biran [5]). Der einzige Schluss, den wir daraus ziehen können ist: die Ursachen haben eine andere Seinsart (manière d' exister) als die Wirkungen, und man muss sie mit anderen Erkenntnismitteln erfassen. Die eigentliche Heterogeneität der Ursache und der Wirkung ist diejenige, welche zwischen agens und patiens besteht [6]).

---

1) l. c. p. 155.

2) l. c. p. 156.

3) l. c. p. 156.

4) l. c. p. 150.

5) Réponses.... éd. Cousin t. IV p. 381.

6) Ibid. p. 381.

b) Die Frage nach der Entstehung der Idee der Ursache.

Jeder Mensch, sagt M. d. Biran, durch seinen gesunden Verstand (bon sens) geleitet, glaubt fest, dass alles, was anfängt, eine Ursache habe. Fragt man ihn, warum er es glaubt, so wird er antworten, dass es anders nicht sein kann. Wenn man ihn weiter fragt, was für eine Art Vorstellung er mit diesem Worte Ursache verbindet, so wird er gezwungen sein zuzugeben, dass er absolut keine Vorstellung der Ursache habe, nur dass er eine gewisse Kraft, Energie oder Tendenz wahrnimmt, vermöge welcher das Phänomen hervorgerufen wird [3]). Er wird gestehen, dass alles, was er über diese Kraft wisse, sich auf den Begriff ihrer Existenz und ihre notwendige Beziehung mit den Phänomenen beschränkt.

Was unterscheidet diese Aussage eines gewöhnlichen Menschen über die Ursache von derjenigen eines Philosophen? Trotz seiner ganzen Wissenschaft wird der Philosoph auch nur die absolute Existenz eines Dinges behaupten, von welchen er sich kein Bild machen kann [1]). Es interessiert uns nun also, wie der Philosoph zu obigem Glauben gelangt? Hat er ihn aus Empfindungen gewonnen?

Um diese Frage zu lösen, versucht M. d. Biran das Kausalitätsprinzip, welches in der Formel: »alles, was anfängt, hat seine Ursache« ausgedrückt ist, durch eine andere Aussage zu substituieren, die aus der Erfahrung gewonnen ist: »jedem Phänomen geht ein anderes voran«. Diese zwei Aussagen dürften in dem Falle, wenn die Idee der Kausalität aus der Empfindung entstehen würde, identisch sein. Aber die erste affiziert in uns das Gefühl der Evidenz, welche sich an jede, notwendige, absolute universelle Wahrheit bindet, bei der zweiten ist das nicht der Fall [2]), denn die Gewohnheit begründet nur eine einzelne Aussage, z. B. diese Aufeinanderfolge hat dieses erste Glied, nicht aber

[1]) Rapports..... éd. Bertr. p. 146.

[2]) Ibid. p. 147.

[3]) Ibid. p. 148.

eine allgemeine, absolute: jede Aufeinanderfolge hat ein erstes Glied [1]). Die eine Aussage kann also die zweite nicht ersetzen [2]) und wir können schon daraus schliessen, dass die Idee der Ursache nicht aus der Erfahrung gewonnen sein könne.

Leibnitz behauptet zwar — sagt M. de Biran, dass es genüge, wenn die Substanzen, die ausserhalb uns sind, in Beziehung der Ursache zur Wirkung ständen, damit wir den Begriff der Ursache haben, denn es liegt in der Natur unserer Seele, die Beziehungen, welche zwischen den Substanzen sind, in Begriffen ausdrücken, aber man könnte ihn darauf hinweisen, dass die gegenseitige Anziehung der Teile der Materie doch auch vor Newton existierte und wir doch von ihr nichts wussten [3]).

Ist also vielleicht die Idee der Ursache aus der Abstraktion gewonnen? Ist sie ein allgemeiner Begriff?

Dagegen spricht erstens der Umstand, dass wenn das denkende Subjekt eine Abstraktion vollzieht, es trotzdem weit davon entfernt ist, an die Notwendigkeit der wirklichen Existenz dieser Abstraktionen zu glauben: es fühlt im Gegenteil die Freiheit, die allgemeinen Ideen zu erweitern oder zu begrenzen [4]); zweitens, da man alle allgemeinen Begriffe erweitern oder begrenzen kann, so können sie nicht die Identität der verallgemeinerten Qualität ausdrücken, das Kausalitätsprinzip ist aber identisch, wie gross auch die Variabilität der Objekte, auf welche er sich anwendet, sein möge [5]).

Also auch durch Abstraktion kann man diese Idee nicht gewinnen. Ist sie eine angeborene?

Die Metaphysiker sahen sie als angeboren oder als apriorisches Prinzip nur deswegen an, weil sie ihren Ursprung in den Tatsachen nicht nachweisen konnten [6]). Ihr Verfahren ist also auch nicht zwingend. Wie kommen wir nun zur Idee der Ursache?

---

[1]) Rapports... éd. Bertrand p. 149.

[2]) ibid. p. 152.

[3]) ibid. p. 230-231.

[4]) ibid p. 157.

[5]) ibid. p. 159.

[6]) ibid. p. 243.

Dieselbe innere unmittelbare Erfahrung — antwortet auf diese Frage Biran, welche uns die Existenz des Ichs kundgibt, gibt uns auch gleichzeichtig die Existenz einer Ursache, eine Kraft, die eine Bewegung hervorbringt, kund[1]). Eine gewollte oder freie Bewegung durch Anstrengung begleitet, zieht nach sich notwendigerweise die Idee der Ursache, welche das Ich ist[2]). Ein Wesen, welches niemals eine Anstrengung gefühlt hat, würde in der Tat niemals eine Idee der Kraft und folglich auch nicht diejenige der wirksamen Ursache haben — es würde nur die Bewegungen einander folgen sehen, z. B. wie eine Kugel eine andere schlägt und forttreibt, ohne trotzdem den Begriff von einer wirksamen Ursache zu haben, welche eine Reihe von Erscheinungen beginnen lässt[3]).

Man muss aber bemerken, dass dieses Gefühl der wirksamen Ursache, welches wir besitzen, durch Gewohnheit schwächer wird und sogar zerstört werden kann. Ebenso wie ein gleichmässiges Licht, an dessen Helligkeit unsere Augen sich gewöhnt haben, nicht durch sich selbst, sondern durch verschiedene Objekte, die es beleuchtet, wahrgenommen wird, so wird auch die gewollte Anstrengung durch die Gewohnheit abgestumpft und die äusseren Objekte erhalten dadurch mehr Einfluss, so dass wir ihnen zuschreiben, was uns selbst gehört. Auf diese Art täuscht uns dieselbe Gewohnheit, die nach Hume einen so ausschlaggebenden Einfluss auf die Entstehung der Idee der notwendigen Verknüpfung hat, über den richtigen Ursprung der Idee der Ursache[4]). M. d. Biran und Hume stehen also in Bezug auf die Frage des Ursprungs der Idee der Ursache im schroffsten Gegensatz zu einander.

[1]) Doctrine philos. de Leibnitz éd. Cousin t. IV p. 350; Essai... éd. Naville t. I p. 258, Rapport... éd. Bertr. p. 150 Réponse à M. Guizot t. II éd. Cousin p. 390, Réponses etc... éd. C. t. IV p. 392.

[2]) Essai... ed. N. t. II. p. 332.

[3]) Rapports... éd. Bertrand p. 242; Doctrine philosophique de Leibnitz t. IV C. p. 353.

[4]) Essai... éd. Naville t. I p. 265-266.

c) Die transzendente Giltigkeit der kausalen Beziehung.

Bevor M. d. Biran die transcendente Giltigkeit der kausalen Beziehung bespricht, stellt er sich eine Frage, die nach ihm »das grosse Problem der Philosophie« bildet, wie sich der Übergang von der individuellen Kausalität zu der allgemeinen Kausalität vollzieht, das heisst, wieso wir zu dem Glauben kommen, dass die Dinge ausser uns in kausaler Beziehung stehen, da wir doch dieselbe nur in uns selbst kennen?

Auf diese Frage, sagt M. d. Biran, ist nur eine Antwort möglich: vermittelst des Prinzips der Induktion, welches ein unserem Geiste inhärierendes Gesetz ist, übertragen wir auf die Dinge ausser uns das, was wir in uns finden. Die Idee der Ursache, die ihren Ursprung in unserer Anstrengung oder den willkürlichen Tätigkeiten hat, wird auf Grund dieses Gesetzes auch auf die unwillkürlichen Veränderungen übertragen und die Objekte ausser uns erscheinen uns in kausaler Beziehung stehend [1]).

Aus den obigen Erörterungen ergibt sich, dass die Lösung der Frage nach der transcendenten Giltigkeit der kausalen Beziehung für M. d. Biran keine Schwierigkeiten bietet. Da das Kausalprinzip seinen Ursprung, in der gewollten Anstrengung, in dem Ich hat, so besitzt es auch den Charakter der Notwendigkeit, der Allgemeinheit, der Unveränderlichkeit der Grundtatsache des Bewusstseins. Damit ist auch die Gewissheit, dass eine äussere Bewegung oder ein Vorgang, obwohl nicht durch unseren Willen hervorgerufen, nicht ohne Ursache beginnen könnte, ebenso notwendig, unfehlbar und allgemein, wie diejenige unserer eigenen Kausalität, von welcher sie abgeleitet ist. Das ist eine Antithese, die mittelst der These bewiesen ist [2]).

Diese Position ist M. d. Biran eifrig bemüht zu verteidigen und er tut es auf seine ganz eigenartige Weise. Die

[1]) Rapports.... éd. Bertrand p. 241, 275.

[2]) Réponses.... éd. Cousin t. IV. p. 394. sqq.

Schwierigkeiten sagt er, welche von Seiten der Skeptiker betreffs des Ursprungs, wie auch der Realität der Idee der Ursache aufgestellt worden sind, beziehen sich hauptsächlich auf die Verkennung der extremen Differenz, welche zwischen dem Wollen und dem Wunsch besteht. Mit Sicherheit empfinden wir in jedem Moment, dass unsere Wünsche machtlos sind und dass ihr eventueller Erfolg nicht von uns abhängt, dagegen haben wir in dem Wollen ein inneres Gefühl einer Anstrengung, die wahrgenommen wird, wenn wir den eigenen Körper zu bewegen suchen. Zweifeln, dass wir die wirkliche Ursache der Bewegungen unseres Körpers sind, heisst an unsere eigene Existenz, von welcher wir auch ein inneres Gefühl haben, zu zweifeln [1]).

Wenn so die Realität der Ursächlichkeit bewiesen worden ist, so ergeben sich daraus die schon oben angegebenen Konsequenzen dieses Tatbestandes betreffs ihrer Giltigkeit.

Gelegentlich finden wir bei M. d. Biran die Unterscheidung der zwei Kausalsätze und ihrer erkenntnistheoretischer Dignität. So sagt er:

»Wir behaupten mit einer unfehlbaren Gewissheit, dass jede Veränderung ihre Ursache hat, und diese Überzeugung ist von einer ganz anderer Natur, als die Überzeugung, dass die Vorgänge einander unzählige mal in einer gewissen Ordnung gefolgt sind und dass sie sich immer in derselben Ordnung folgen werden. Die eine ist die absolute Wahrheit der Vernunft, die zweite ist zufällig und von der sich wiederholenden Erfahrung abhängig. Die letztere ist wahrscheinlich und deshalb da, weil die erstere es ist, und wenn man die erste wahrnimmt, so ist es unmöglich, dass die zweite nicht sei« [2]).

An einer anderen Stelle finden wir aber eine ganz entgegengesetzte Behauptung: »ebenso wie wir notwendig glauben, dass nichts ohne wirksame Ursache anfangen könne,

---

[1]) Conversation avec M. Dégérando et M. Ampère le 7 juillet 1813 — Révue de Métaph. et de Mor. 1906, p. 419.

[2]) Réponses.... éd. Cousin t. IV. p. 390.

so denken wir auch, dass die Ursache, welche eine gewisse Wirkung hervorgebracht hat, auch weiter zu ihrer Hervorbringung beiträgt«.

Auf die Anwendung dieses zweiten Satzes, behauptet Biran, ist die Konstanz und Permanenz der Gesetze der Natur, so wie auch die Permanenz aller Objekte samt ihren Eigenschaften ausser uns gegründet[1]).

---

[1]) Conversation avec M. Dégérando et Ampère, Revue de Mét. et de Mor. 1906, p. 426.

Fünftes Kapitel.

Über unseren Glauben an die Existenz der Aussenwelt.

Für einem Denker, welcher das Ich als ein Prinzip der Wissenschaft, annahm musste die Frage nach der Existenz einer Aussenwelt besonderes Interesse bieten. Und wirklich beschäftigte sich M. d. Biran mit ihr sehr intensiv und unterzog seine diesbezüglichen Ansichten fortwährenden Korrekturen. In definitiver Weise sprach er sich in dem »Essai sur les fondements de la psychologie« und in dem Werke, dessen Bruchstücke Cousin im Jahre 1838 unter dem Titel »De l' aperception immédiate« und P. Tisserand im J. 1909 als »Note sur l' idée d' existence« herausgaben, aus. In der Darstellung dieses Problems werde ich mich hauptsächlich auf diese beiden Werke stützen.

Wir sahen schon, dass falls wir — nach M. d. Biran — uns selbst nicht kennen würden, wir überhaupt nichts kennen würden. Das bezieht sich sowohl auf die Erlangung solcher Begriffe wie Ursache, Substanz, als auch auf die Kenntnis der Dinge ausserhalb uns. »Wenn die Teile unseres Körpers als ein ganzes, zusammengesetztes, dem Wollen unterworfenes Gebilde nicht unmittelbar dem Ich erscheinen würden, so wäre es unmöglich zu begreifen, dass etwas ausser mir sich als fremder Körper darstellen könne«[1]).

[1]) Aperc. imméd. t. III C. p. 93; Note... éd. Tisserand p. 112.

Um also das wichtige Problem, wie wir zur Kenntnis der Dinge ausser uns gelangen, zu lösen, müssen wir zuerst die Frage beantworten, wie wir zur Kenntnis unseres eigenen Körpers kommen.

Die Kenntnis der Form der Teile unseres Körpers, sagt Biran, erlangen wir mittelst des Tast- und Gesichtssinnes [1]). Unabhängig davon haben wir noch die innere Wahrnehmung der Koexistenz des eigenen Körpers mit dem Ich. Das Ich kann nicht für sich selbst existieren ohne das Gefühl oder die unmittelbare innere Wahrnehmung der Koexistenz des Körpers zu haben [2]). Aber damit ist noch nicht gesagt, dass das Ich seinen Körper als Objekt der Vorstellung habe. Dazu gelangen wir auf einem ganz anderem Wege.

Nehmen wir an, dass die ganze Oberfläche des Körpers und eine Hand für die Empfindlichkeit von Aussen paralysiert seien, das Bewegungsvermögen aber unversehrt bleibt. Stellen wir uns weiter vor, dass die gesunde Hand sich auf die andere lege. Da sie keine Erwiderung des Gefühls findet, so nimmt sie sie als fremden, widerstandsleisteinden Körper wahr. Aber nehmen wir an, dass der Wille in die unempfindliche Hand eintritt, so erwidert sie den Druck der ersten Hand und die Verdoppelung der Anstrengung in den beiden Händen ergibt für das Ich die Vorstellung von zwei deutlichen, geschiedenen Teilen seines Körpers [3]). Aus diesem einfachen Beispiele ersieht man, dass das willkürliche Bewegungsvermögen die erste und wesentliche Bedingung für die lokale Kenntnis der Teile unseres Körpers sei. Durch die Empfindlichkeit allein würde man nicht die affizierte Stelle wahrnehmen können.

Diese Ansicht bekräftigt Biran durch einen medizinischen Fall, welchen er mehrere mal zitiert [4]) und welcher

---

[1]) Essai... éd. Naville t. I. p. 245.

[2]) Décomposition de la pensée éd. C. t. II p. 131; Nouv. consid... éd. C. t. III p. 194; Rapports... éd. Bertrand. p. 209.

[3]) Essai sur les fond... éd. Naville t. I p. 244, t. II. p. 120; Aperc· im. éd. Cousin t. III p. 107; Note... éd. Tisserand p. 122.

[4]) Essai... éd. Naville N. t. I p. 238, t. II N. p. 120; Ap. im. t. III éd. Cousin p. 74-76; t. IV C. p. 96; Note... éd. Tisserand p. 98.

einem sehr wenig bekanntem Buche »Histoire naturelle de l'âme« von Dr. Rey-Régis entnommen ist[1]). Der Fall betrifft einen Kranken, dessen eine Körperhälfte durch einen apoplektischen Anfall gelähmt worden war. Der Arzt, neugierig, ob der Kranke in den paralysierten Teilen noch irgend welche Empfindung behalten habe, nahm seine Hand unter der Decke und drückte seinen Finger stark. Der Kranke schrie vor Schmerz auf. Dann wiederholte der Arzt dasselbe mit jedem Finger und immer gab der Kranke ein Zeichen des Schmerzes, ohne dass er den Schmerz auf eine bestimmte Stelle beziehen konnte. Nach einigen Tagen erholte sich der Kranke und als er die Finger zu bewegen anfing, vermochte er auch seine Empfindung auf die richtigen Stellen zu lokalisieren.

Die Begrenzung der Teile des eigenen Körpers — sagt Biran — ist weder eine der Seele angeborene Idee, wie es Descartes glaubte, noch die Folge der Ausübung eines äusseren Sinnes, wie z. B. des Tastsinnes nach Condillac. Nach M. d. Biran ist sie nur durch das Gefühl der Anstrengung wahrnehmbar[2]). Durch die Anstrengung also gelangen wir zur Vorstellung unseres Körpers.

Dasselbe Verfahren wendet Biran an, um zu erforschen, wie wir zur Vorstellung eines Dinges ausser uns kommen. Nehmen wir jetzt an – fährt er weiter fort – dass der Tastsinn von allen anderen Sinnen isoliert worden sei und allein funktioniert, und dass das Individuum nur willkürliche Ortsbewegungen auszuführen vermag; dann wird es keine Bewegung tun können, ohne anzustossen. Die Hemmung seiner Bewegung, welche trotz seines Wollens geschieht, führt es vor allem zu der Annahme, dass es eine Ursache, ein Nicht-Ich gibt, aber es wird noch daraus nicht schliessen können, dass diese Ursache verschieden sei von seinem eigenen Körper.

---

[1]) Damit beweist Biran, wie er seine Behauptung von der Nützlichkeit der Kenntnis pathologischer Fälle für die Psychologie verwertet. In diesen — drückt er sich aus — ist die Natur in flagranti ergriffen, denn in ihnen können die den menschlichen Geist bildenden Elemente gesondert erkannt werden (t. II C. p. 170—171).

[2]) Essai... éd. Naville t. I. p. 240—241.

Die Hemmung könnte doch auch verursacht sein durch eine momentane Paralyse der Glieder [1]).

Dieselbe Schwierigkeit besteht, wenn wir annehmen, dass irgendein schwerer Körper auf die Hand drückt. Diesen Druck wird das Individuum als Vermehrung seiner eigenen Trägheit empfinden, die es immer in seinen Gliedern fühlt. Hat aber diese Vermehrung irgend was Gemeinschaftliches mit der Kenntnis eines fremden Körpers? Ein solches Gefühl haben wir doch auch in einigen Fällen der Lähmung unserer Glieder, wo sie ein ausserordentliches Gewicht angenommen zu haben scheinen [2]).

Das aber, was weder die Empfindung der Bewegung noch die Empfindung des Druckes oder der Schwere gesondert geben kann, folgt aus der Vereinigung dieser beiden Elemente.

Wenn wir bei der Vermehrung der Trägheit unseres Körpers unsere Muskeln zusammenziehen wollen, da werden dieselben genötigt sein nachzugeben und wir empfinden dann gleichzeitig unsere Aktivität und eine sie übersteigende Passivität. Diese Empfindung kann uns nur dann über die Existenz eines Körpers einen Aufschluss geben, wenn wir noch zu diesem Gefühl der Aktivität und Passivität hypothetisch annehmen, dass die Vermehrung der Muskelträgheit mit der Druckempfindung (pression tactile) verknüpft ist, weil wir in ihr die räumliche Oberfläche des Körpers wahrnehmen, welche als Zeichen für die Idee einer unbekannten Ursache, die unsere Bewegungen hemmt, dient [3]).

Diese Assoziation einer Druckempfindung und eines Widerstandes, die gleichzeitig in demselben Organ trotz der Anstrengung gefühlt werden, bildet die Grundlage unserer ganzen objektiven Kenntnis der Körper ausser uns [4]).

M. d. Biran bemerkt aber, dass der oben charakterisierte Widerstand sich wesentlich von demjenigen unseres Körpers

[1]) Essai... éd. Naville t. II. p. 107.

[2]) l. c. p. 108.

[3]) Essai... éd Naville t. II. p. 109-110.

[4]) l. c. p. 109.

unterscheidet. Der letztere gibt der gewollten Anstrengung nach, der erstere widerstrebt absolut und hemmt die Bewegung, die unser Wille bestimmt [1]) und eben diese Unüberwindbarkeit des Widerstandes ist es, die uns feste Grenzen zwischen eigenem und fremden Körpern aufzustellen erlaubt [2]). Die Anstrengung ist demnach auch von zweierlei Art: eine freie, die den Widerstand überwindet und eine erzwungene [3]). Auf die erste, welche als Gegenstand den einfachen organischen Widerstand hat, gründet sich das persönliche Urteil: »das bin ich«, auf die zweite, deren Gegenglied ein absoluter, unüberwindlicher Widerstand ist, gründet sich das Urteil: »das bin ich nicht« [4]).

Wenn das Individuum auf eine solche Weise zu dem Urteil gelangt ist, dass das, was der Anstrengung Widerstand leistet, verschieden ist von dem Ich, und wenn ferner durch Wiederholung dieses Urteils dasselbe zur unabweislichen Gewohnheit wurde, so ist das Individuum notwendigerweise zu glauben oder zu urteilen gezwungen, dass alle Ursachen seiner Eindrücke, auf welche sein Wille keinen Einfluss hat und welche ihn ohne Anstrengung seinerseits modifizieren, wirklich und permanent ausser ihm existieren. »Wenn ich zum Beispiel die Augen öffne — sagt M. d. Biran – so kann ich nicht machen, dass ich die Objekte, welche vor mir sind, nicht sehe und ich schreibe ihnen eine von mir getrennte und kontinuierliche Existenz zu nur in Bezug auf die Unabhängigkeit, in welcher sie zu meinem Wollen stehen und bezüglich des Eindruckes, den sie trotz meines Willens auf mich machen [5]).

Gegen alle Ansichten, die den Faktor der Anstrengung in unserem Glauben an die Existenz der Aussenwelt nicht

---

[1]) l. c. p. 111.

[2]) l. c. p. 123.

[3]) l. c. p. 117.

[4]) l. c. p. 116-117.

[5]) Nouvelles considérations sur le sommeil, éd. Cousin t. II. p. 250; Note... éd. Tisserand p. 143.

beachtet haben, geht Biran scharf kritisch vor. So macht er z. B. Front gegen eine zu seiner Zeit sehr verbreitete Ansicht, nach welcher unser Glaube an die Existenz d. Aussenwelt auf folgendem beruhen soll: wenn wir zum ersten mal ein Objekt sehen, oder wenn es sich uns nach einiger Zeit wieder darbietet, so glauben wir nicht, dass dieses Objekt aus nichts entstanden ist oder erst in diesem Moment, wo es sich darbot, zu existieren anfing, sondern, dass es auch vorher existierte. Auf solche Weise bildet sich notwendigerweise der Begriff eines Objektes, welches die Fähigkeit und die konstante Möglichkeit besitzt, auch dann vorgestellt zu werden, wenn es nicht aktuell ist [1]).

Gegen diese Theorie, die einen entfernten Anklang an J. St. Mill: »Theorie der permanenten Möglichkeiten der Empfindung« hat, macht Biran geltend, dass in ihr schon vorausgesetzt werde, dass eine Welt von passiven Substanzen existiere, welche immer so bleibt, wie sie geschaffen worden ist, ohne dass irgend ein Wesen seinen Zustand, in welchen es ursprünglich versetzt worden war, ändern könnte. Die Notwendigkeit würde wie ein eisernes Joch alles in einer ewigen Ruhe halten und alles in eine Reihe notwendiger Bewegungen bringen. In einem solchen System ist kein Platz für eine freie Veränderung, eine Einwirkung, für ein Wollen [2]).

Die Beziehung der Anstrengung zum Widerstand nennt Biran substantiell, weil sie, wie die Substanz, die Grundlage aller der Eigenschaften des Körpers ist, welche Locke die primären, d. heisst: die der Undurchdringlichkeit, der Räumlichkeit, der Beweglichkeit, der Trägheit u. s. w. genannt hatte [3]). Wir nehmen sie immer auf dieselbe Weise wahr, mittelst des Tastsinnes, welcher das Organ der Anstrengung ist [4]). Das ist der einzige Sinn, der über unseren ganzen Körper ausgebreitet ist [5]), uns das Gefühl des Widerstandes wahrzu-

[1]) Division des faits psych. et phys. éd. Cousin t. III. p. 176.

[2]) l. c. p. 177.

[3]) Essai... éd. Naville t. II. p. 127.

[4]) Note sur l'ideé d'existence, éd. Tisserand p. 143.

[5]) Essai... éd. N. t. II. p. 114.

nehmen ermöglicht[1]) und uns den wesentlichen Unterschied zwischen dem einfachen Glauben an die Aussenwelt und dem Urteil über deren Existenz zu machen gestattet. Wenn man z. B. in ein Zimmer tritt und einen Rosenduft empfindet, so glaubt man, dass die Blume irgend wo im Zimmer die Ursache der Empfindung ist. Dieser Glaube ist aber nur auf die Gewohnheit gegründet. Wenn man aber eine Blume tastet, so wird die aktuelle Empfindung mit dem Urteil der Existenz völlig identifiziert. Es gibt keine Erfahrung, welche im Stande wäre das auf Tasten gegründete Urteil der Aussenwelt zu leugnen[2]). Dieses Urteil trägt daher den Charakter der Notwendigkeit und Evidenz, den kein Skeptizismus zu ändern vermag[3]).

Die primären Qualitäten, die durch das Tasten erkannt werden, sind deshalb für M. d. Biran keine Zeichen der Dinge, sondern die bezeichneten Dinge selbst[4]). Wenn wir auch sagen, dass diese Qualitäten einfache Beziehungen der Dinge zu uns sind, so sind dennoch diese Beziehungen allgemein und konstant und begreifen notwendigerweise in sich die objektive und absolute Realität der Dinge, zu denen sie gehören[5]).

Ganz anders verhält es sich mit den so genannten sekundären Qualitäten. Vor allem sind sie nicht identisch und beständig, wie die primären, sondern sie befinden sich in stetem Wechsel[6]). Ferner sind sie durch Kontiguität mit der Idee des Körpers assoziiert, aber sie sind keinesfalls Empfindungen, welche dem Körper zugeschrieben werden können. Was auch die Philosophen sagen mögen, niemand glaubt doch in Wirklichkeit, dass die Empfindungen der Wärme, der Kälte, des Geschmackes, des Geruchs u. s. w. so in den Körpern seien, wie der Widerstand[7]). Wenn in der gewöhn-

[1]) l. c. p. 113.
[2]) Valeur du mot »principe« etc. — Révue de Met. et de Mor. 1906 p. 455.
[3]) Essai... éd. N. t. II. p. 128.
[4]) Essai... éd. N. t. II. p. 128.
[5]) Note... éd. Tisserand p. 143.
[6]) l. c. p. 142.
[7]) Essai... éd. Naville t. II. p. 129.

lichen Sprache die Körper warm, kalt u. s. w. sind, so ist es: 1) weil wir durch eine geläufige Trope auf die Ursache das Zeichen der Wirkung übertragen und 2) weil wir nur ein Wort haben, um sie beide zu bezeichnen, so wie wir ein Verbum »sein« besitzen, um damit verschiedene Beziehungen der Kausalität und Inhärenz zu bezeichnen [1]).

Die sekundären Qualitäten können uns also von dem Wesen des Körpers keine entsprechende Idee geben. Hier greift Biran Descartes stark an. Descartes glaubt, dass »weil die Ideen, die ich durch die Sinne erhalte, deutlicher und lebhafter sind, als diejenigen, die ich nachdenkend ersinne, es scheint, dass sie nicht aus dem Geiste stammen und es notwendig ist anzunehmen, dass sie durch irgend welche anderen Diuge, als meinen Geist verursacht sind. Weil ich von diesen Dingen nichts weiss, so muss ich denken, dass die Dinge den Ideen, die sie verursachten, ähnlich sind« [2]).

M. d. Biran behauptet zwar selbst, dass wir auf Grund der konstanten und notwendigen Anwendung des Kausalitätsprinzips glauben, dass die Empfindungen verursacht sind [3]), so dass sie für uns Wirkungen dieser Ursachen sind [4]), aber gegen die Behauptung Descartes macht er geltend, dass die Identität der wirksamen Ursachen mit der erzeugten Wirkung vollständig der Natur der Kausalbeziehung entgegengesetzt sei, denn in ihr ist das Antezedenz räumlich von seiner Wirkung getrennt und hat mit ihm keine Analogie des Wesens [5]). Es ist nichts absurder, als den äusseren Gegenstand für das Siegel und die Empfindung für den Abdruck, der ihm ähnlich ist, anzusehen [6]).

Wir sehen hier also den Unterschied, welcher nach M. d. Biran zwischen den primären und sekundären Qualitäten besteht: die erstere geben uns un-

---

[1]) Rapports... éd. Bertrand p.

[2]) Méditations VI., § 5.

[3]) Rapports... éd. Bertrand p. 263.

[4]) Note... éd. Tisserand p. 128.

[5]) Rapports... éd. Bertrand p. 114.

[6]) Note sur les reflexions de Maupertius éd. Cousin t. II. p. 327.

mittelbar von der Existenz der Dinge Kunde, die letzteren nur auf Grund des Kausalitätsprinzips.

Können wir uns auf Grund des Widerstandes, der primären und sekundären Qualitäten eine vollständige Idee vom Körper bilden, oder gehört noch etwas hinzu? An einer Stelle äussert sich Biran, dass noch ein Element notwendig ist, das zur Bildnis dieser Idee gehört. Das ist der Raum[1]). Nach seiner Definition ist der Raum das Ausserhalb des Ichs (des eigenen Körper inbegriffen)[2]). Er ist uns gegeben als die reelle notwendige Basis aller Vorstellungen von den Objekten (Intuitionen). In dem Raum nehmen unser Gesichts- und Tastsinn die Farben und tastbaren Eigenschaften wahr. In den Raum versetzt unser Gedanke die unbekannten Ursachen unserer passiven Affektionen[3]). Wenn man ihn auch nicht sehen oder tasten würde, so genügte es, dass man sich bewegt, um den Raum unmittelbar wahrzunehmen, da seine Teile der Anfeinanderfolge unserer Bewegungsempfindungen entsprechen[4]). Näher geht aber Biran auf das Raumproblem nicht ein. Hin und wieder streift er es nur mit ein paar Worten. Was er gelegentlich hervorgehoben hat, bezieht sich darauf, dass er:

1. einen inneren Raum annimmt, der die notwendige Form jeder wahrgenommenen und lokalisierten Empfindung und jeden Eindrucks ist. Er hat seinen Ursprung in der Ausübung der Anstrengung und deshalb inhäriert diese Form durchaus nicht jeder Modifikation der Sensibilität[5]) (ein Resultat das mit dem Fundamentalsatze der Kantischen Lehre im Widerspruch steht),

2. so wie der Raum seinen Ursprung in der Anstrengung hat, so hat auch die Zeit ihren Ursprung im Willen, dessen einheitliche Natur nur einen aperzeptiven Akt auf einmal ausführen kann[6]).

---

[1]) Commentaire sur les Méditations de Descartes, éd. Bertrand p. 118.

[2]) ibid. p. 115, 120.

[3]) ibid. p. 116-117.

[4]) Commentaire... éd. Bertrand p. 120.

[5]) Essai... éd. Naville t. I. p. 240; Commentaire... éd. Bertrand p. 117; Note... éd. Tisserand p. 108.

[6]) zitiert nach Naville t. II. p. 440.

3. Raum und Zeit sind ohne das Ichbewusstsein nicht vorhanden [1]).

4. Raum und Zeit sind nur in der Bewegung verbunden [2]). Raum und Zeit sind daher für M. d. Biran nicht Formen der Anschauung, sondern unserer Aktivität.

Kurz zusammengefasst enthält also die Kenntniss eines äusseren Gegenstandes:

1. Ein Urteil über die Existenz des Körpers, welches vermittelst der Anstrengung zu stande kommt.

2. Substanzielle Urteile, mittelst welcher wir von einem Objekt, als seine Attribute, die primären Qualitäten behaupten.

3. Inhärenzurteile, mittelst welcher wir ihm als Subjekt der Inhärenz die nicht affektiven Modi zuschreiben (ein Körper ist kalt, warm, farbig etc.).

4. Kausalitäturteile, denn wir schreiben ihm als Ursache die passiven Veränderungen zu, die wir empfinden [3]).

Es entsteht jetzt die Frage, ob die Idee, die wir uns vom Körper machen, ihm wirklich entspricht. Hier polemisiert M. d. Biran mit Locke. Locke behauptete nämlich, dass »die Ideen reell sind, wenn sie eine Begründung in der Aussenwelt haben, wenn sie einem Wesen entsprechen, dagegen phantastisch sind, wenn sie eine solche Begründung nicht haben« [4]).

M. d. Biran fragt nun, wie wir gewiss sein können, dass eine Idee der Wirklichkeit entspricht? Unser Wissen kann man mit einer Reihe von Porträts, welche alle Kopien eines einzigen sind, vergleichen. Man kann aber nicht wissen, ob das erste Porträt von einem existierendem Original stammt, oder ein Bild der Phantasie sei. Man müsste das Original kennen. Auf dieselbe Weise müsste man, um sich zu vergewissern, dass es Ideen

[1]) l. c. p. 11.

[2]) Rapports... éd. Bertrand p. 275.

[3]) Essai... éd. Naville t. II; appendice Nr. 1, p. 372.

[4]) J. Locke, »Versuch über den menschlichen Verstand« 2 Buch, Kap 30 § 1.

gibt, die der Natur entsprechen, die Natur nicht wieder durch dieselben Ideen erkennen [1]).

In Übereinstimmung mit dieser Polemik steht die Unterscheidung von Phänomena und Noumena, die ohne Zweifel auf Grund der Lekture von Kant geschah, die aber mit derjenigen Kant's nicht identisch ist. M. d. Biran nennt Phänomena Resultate der Beziehungen, in welchen die Dinge der Aussenwelt zu unseren Sinnen stehen, und Noumena, die Dinge, so wie sie in ihrer Beziehung zueinander und unabhängig von unserem Geiste sind [2]). Unser Geist begreift die Beziehungen der Dinge untereinander, nimmt aber die Dinge nicht wahr [3]).

Es ist nun die Frage, ob die Phänomena uns durch gewisse Verbindungsarten gegeben sind, weil sich diese in den Noumena befinden, oder ob die Dinge uns auf eine gewisse Weise koordiniert zu sein scheinen, weil, wie Kant sagt, diese Verbindungsarten oder Formen so unserem Geiste inhärieren, dass wir nichts begreifen können als unter ihnen und durch sie nur.

»Diese letzte Ansicht - sagt Biran — scheint mir in jedem Falle am leichtesten begreiflich, denn ich begreife sehr gut, dass wenn eine Form der Natur der Sinne inhäriert, so erstreckt sich diese Form auf alle vorgestellten Dinge, deren Wesen mir unbekannt ist, während ich auf keine Weise begreifen kann, wieso diese unbekannten Dinge auf solche Weise koordiniert sein können, dass sie selbst eine Räumlichkeit, unabhängig von unseren Begriffen realisieren« [4]). Biran bleibt aber bei dieser Lösung nicht stehen. Die Argumente Kant's scheinen ihm nicht zwingend. In demselben Briefe an Ampère schreibt er:

[1]) Objections à la théorie des idées de Locke — Revue de Mét. et de Mor. 1906, p. 439.

[2]) Phänomen nennt M. d. B., wie wir im I. Kapitel dieser Arbeit gesehen haben, auch dasjenige Element einer Tatsache, welches wahrgenommen wird und welches, wie er sich ausdrückt, die Materie der Tatsache darstellt.

[3]) »Commentaire sur les Méditations de Descartes« éd. Bertrand p. 114.

[4]) Réponse à lettre d' Ampère de 17 juin 1810 — Revue de Mét. et de Mor. 1893, p. 560.

»Die Körper verbrennen — sagt Stahl — weil sie ein brennbares Prinzipium besitzen; die Körper verbrennen, sagt Lavoisier, weil sie eine Affinität zu dem brennbaren Prinzip, welches ausser ihnen ist, besitzen. Ebenso glauben alle, dass wir die Dinge räumlich wahrnehmen, weil sie eine reelle Ausdehnung besitzen. Leibnitz und Kant behaupten sie sei eine Form, die dem Geiste eigen ist.

Lavoisier bewies durch eine Reihe von Experimenten, dass das Prinzipiun der Verbrennung ausserhalb des brennenden Körpers sei, aber welches Experiment wird uns beweisen können, ob die Koordinationsarten der Phänomena absolut in den Dingen oder absolut in dem Geiste, der sie wahrnimmt, seien? Kann dieser Zweifel jemals durch ein Experiment behoben werden? Und stimmt die eine und die andere Alternative nicht auf gleiche Weise mit den Phänomena überein«?

Es ist also der extreme Skeptizismus, den Biran betreffs dieses Problems geäussert hat.

Sechstes Kapitel.

Kritische Übersicht des Dargestellten.

1. Den Ausgangspunkt und Kern der Biran'schen Erkenntnislehre bildet die Behauptung, dass wir in uns gewisse Bewusstseinsinhalte vorfinden, die wir nicht bezweifeln können, von denen wir absolute Gewissheit besitzen und die wir daher als reelle Basis und notwendige Voraussetzung allen Erkennens annehmen müssen. Dieser Gedanke ist richtig. Das ist der Satz des unmittelbaren Bewusstseins, welcher schon von Protagoras und Sextus Empiricus ausgesprochen worden ist und welcher in der neueren Philosophie von Descartes in der Form der bekannten Behauptung: »Cogito ergo sum« ausgedrückt wurde. Biran modifiziert ihn derart, dass er die absolute Gewissheit nur solchen Bewusstseinsinhalten zuschreibt, welche ihm unmittelbar von einer Aktivität, einer gewollten Anstrengung kundgeben. Diesen Satz nennt er »die Grundtatsache des Bewusstseins« (fait primitif du sens intime), die »unmittelbare innere Aperception« (aperception immédiate interne) oder auch ganz kurz: das Ich.

Die Rechtfertigung einer solchen Einschränkung findet Biran darin, dass nach seiner Meinung der Descartes'sche Satz es uns nicht ermöglicht auf ein transcendentes Ich zu schliessen[1]). Die Grundtatsache der Anstrengung dagegen schliesst schon eine Dualität in sich — eines Ichs und eines Nicht-Ich, denn indem die Anstrengung sich manifestiert, d. h. das Ich eine An-

[1]) Eine eingehende Kritik dieses Satzes von Biran, wird in dem zweiten Teile dieser Arbeit näher berücksichtigt.

strengung entfaltet, bezieht sich dies auf den eigenen oder fremden Körper. Das aktive Ich indem es sich selbst in seiner Tätigkeit wahrnimmt, unterscheidet sich gleichzeitig von allem, was nicht es selbst ist. Damit sollte nach Biran die Schwierigkeit, die im Descartes'schen Prinzip enthalten war, die des Schliessens auf ein transzendentes Ich, aufgehoben werden.

Wenn man das Aktivitätsgefühl, von welchem Biran ausgeht, in dem gewohnten psychologischen Sinne nehmen würde, auf den Begriff »Gefühl« achtend, so müsste man natürlich den Satz Biran's, als Bedingung des Erkennens, als völlig unzureichend aussprechen. Wir brauchen uns aber nur zu vergegenwärtigen, was Biran eigentlich unter diesem Ausdrucke versteht, um einzusehen, was für Unrecht man ihm täte, seinen Satz auf diese Weise zu deuten. Für Biran enthält das Aktivitätsgefühl zugleich die Kraft, eine Bewegung auszuführen oder das Wollen, den ersten Gedanken: »ich bin«, das erste Urteil: »das bin ich — das bin ich nicht«. In dem Biran'schen Satze sind also nicht nur die Bedingungen für das Erkennen, sondern auch diejenigen des Seins enthalten. Ratio essendi et ratio cognoscendi idem sunt — wiederholt er selbst mit Bacon und diese beiden Gründe sind für ihm in der Grundtatsache des Bewusstseins eingeschlossen. In der Frage nach dem, wie ich erkenne oder wie ich zum Erkennen komme, handelt es sich für Biran gleichsam um die Frage, wodurch ich auch bin. Das ist der Standpunkt, auf dem der Mensch nach dem Erkennen fragt, wo noch das Erkennen vom Sein nicht getrennt ist. Auf einem solchen Standpunkte kann in der Tat alles in dem Gefühle des Tätigseins, der Aktivität zusammenfliessen, und ein solches Gefühl kann als erste Grundtatsache des Bewusstseins erscheinen. Insofern ist Biran berechtigt von einer solchen Annahme auszugehen. Es kann ihm aber der Vorwurf gemacht werden, dass er diese zwei Fragen nicht zu trennen vermochte.

II. Wie wir in der Darstellung der Erkenntnislehre Biran's gesehen haben, hat er im Prinzip die Erkenntnis-

theorie von der Psychologie zu unterscheiden gewusst, was zweifellos ein Verdienst ist, da keiner der französischen Philosophen vor ihm diese Unterscheidung gemacht hat. In der Behandlung jedoch laufen bei ihm die erkenntnistheoretischen und psychologischen Bestimmungen ineinander. Es ist nicht richtig, wenn A. Lang (und auch andere Autoren) behaupten, dass bei Biran die Tendenz vorhanden war, die Erkenntnistheorie auf die Psychologie zurückzuführen [1]), sondern die erkenntnistheoretischen Probleme stellten sich für Biran in einer solchen Weise dar, dass sie ihm nur lösbar erschienen, wenn er sie auf die Psychologie fundierte. So hat er z. B. eine Unterscheidung zwischen Materie und Form der Erkenntnis gemacht, aber in ihrer Deutung weicht er von Kant bedeutend ab, denn er sucht sie nicht nur als logische Bedingungen, sondern als konkrete psychologische Tatsächlichkeiten zu fixieren. Er wirft deshalb Kant vor, dass »das Subjekt und Objekt bei ihm zwei Abstraktionen sind, die nicht in einem konkreten Erkenntnisakte auffassbar sind und auf solche Weise läuft die grosse Abgrenzung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Form und Materie, welche Kant gleich im Anfang macht und auf die er überall zurückkommt, schliesslich auf eine rein logische Distinktion zurück« [2]). Ferner, wenn Biran weiter behauptet, dass das Objekt nicht als fertiges Material dem Subjekt gegeben ist, sondern von ihm verarbeitet wird, so meint er unter dieser Verarbeitung nicht diejenige der Kant'schen Verstandesbegriffe, sondern eine psychische Aktivität, ein Wollen, womit das Ich alles das, was den Inhalt seines Bewusstseins bildet, bekleidet.

III. Wie schon hervorgehoben, nimmt Biran an, dass der erste Akt des Wollens, des Denkens, mit dem Gefühl der Anstrengung vollständig identisch sei. »Ich bin«, heisst so viel, wie »ich bewege mich«, wie »ich will« — »ich will«

---

[1]) Al. Lang: Maine de Biran, p. 53-54.

[2]) Maine de Biran: Essai... éd. Naville t. I. p. 168.

soviel, wie »ich denke«, sie alle drücken nur dieselbe Bewusstseinstatsache aus. Dadurch gewinnen alle diese Bewusstseinsinhalte die unzweifelbare Gewissheit der Grundtatsache des Bewusstseins, was Biran auch bezwecken wollte, aber dadurch wurde das ihnen Spezifische, wodurch wir sie als verschiedene, nicht aufeinander zurückführbare Elemente der geistigen Tätigkeit ansehen, entnommen. Diesen Schluss zog Biran selbst. »Die grosse Teilung, welche in allen Schulen zwischen Verstand und Willen angenommen wurde, ist rein künstlich[1]). Das ganze intellektuelle System unterscheidet sich von demjenigen des Wollens nur durch Bezeichnung[2]).«

Dieser Punkt der Biran'schen Philosophie wurde von allen seinen Kritikern stark angefochten[3]), sehr oft aber auch missverstanden. Gérard sieht darin denselben Fehler, welchen Condillac begangen hat, indem er den Gedanken in der Empfindung aufgehen liess[4]). Lang macht ihm den Vorwurf, dass er die Vernunft, die in Cartesianischen Systemen die Hauptrolle gespielt hat, vollständig entwertet und zu einem blossen Werkzeuge des Wollens degradiert habe[5]). Naville und Tisserand machen gegen ihn geltend, dass das Denken in seinem System zu kurz komme.

Alle die Kritiker dringen aber in das Wesen der Biran'schen Gedanken nicht ein. Es ist keine Rede bei ihm von irgend einer Entwertung einer geistigen Tätigkeit zu Gunsten einer anderen. Wir finden keine einzige Stelle, wo er das Denken als »Werkzeug des Willens« oder dergleichen bezeichnet. Er fasst nur die Denkprozesse auf seine eigene, ganz individuelle Weise auf, (so z. B. ist das Urteilen für ihm die Fähigkeit, die Beziehungen zwischen einfachen Wesen oder zwischen verschiedenen Attributen

---

1) Essai... éd. Naville t. I. p. 110.
2) Revue de Mét. et de Mor. 1893. p. 319.
3) Schon von Cousin: Fragments philosophiques p. 189.
4) J. Gérard: Maine de Biran p. 389.
5) A. Lang: Maine de Biran p. 54.

desselben einfachen Wesens wahrzunehmen) [1]), aber alle geistigen Tätigkeiten sind bei ihm nebengeordnet, weil sie alle in einer und derselben Grundtatsache des Bewusstseins enthalten sind. Er gebraucht fortwährend Ausdrücke wie: »aperception immédiate ou la volonté«, »la volonté ou le moi«, »la refléxion ou le moi«, »le moi ou la pensée«, was jeden Zweifel ausschliesst, dass er alle diese Geistestätigkeiten für den gleichen Ausdruck der Grundtatsache des Bewusstseins hält.

Es ist jetzt interessant zu untersuchen, worauf sich Biran bei dieser Annahme stützte.

Wenn wir alle diese Identifizierungen im Ich bei Biran in's Auge fassen und mit der modernen Analyse des Ichbewusstseins vergleichen, so sehen wir eine ganz auffallende Ähnlichkeit. Nach G. Störring [2]) sind als Komponenten des Ichbewusstseins auf Grund psychopathologischer Fälle erwiesen worden:

1. Das Bewusstsein vom eigenen Körper.
   Biran: Das Bewusstsein der Existenz des eigenen Körpers ist von dem Ich untrennbar.
2. Die Aktivitätsgefühle.
   Biran: Das Ich gibt sich in der Ausübung der Anstrengung kund.
3. Das Bewusstsein aller gegenwärtigen psychischen Vorgänge.
   Biran: Das Bewusstsein vom Ich haben und denken ist eins und dasselbe.
4. Die Auffassung des jedesmal gegenwärtigen Ichzustandes.
   Biran: Das Ich ist in allen Tätigkeiten des vernünftigen Wesens gegenwärtig.

Es liegt also auf der Hand, dass die feine Analyse des Ichbewusstseins Biran die Grundlage gab zu einer solchen Identifizierung. Man kann also behaupten, dass, da

---

[1]) Essai... éd. Naville t. II p. 263.

[2]) G. W. Störring: Einführung in die Erkenntnistheorie S. 162—164.

Biran unser gesamtes Erkennen auf eine sichere Basis stützen wollte, er es auf die einzige Tatsache, die keinem Zweifel für ihn unterlag und die, wie ihm seine Analyse bewies, alle Geistestätigkeiten in sich enthielt, zurückführte. Deshalb suchte er die Begriffe, denen er eine eben solche Sicherheit zuschreiben wollte, wie z. B. Substanz, Kraft etc. aus derselben Quelle abzuleiten. Die Grundtatsache des Bewusstseins war für ihn also ein Punkt, in welchen alles einströmte und aus welchem alles ausströmte. Das hatte aber unter anderem auch die Identifizierung aller Geistestätigkeiten zur Folge, was schon allein beweist, dass man mit einer einzigen Voraussetzung, als Bedingung allgemeingiltiger Erkenntnis, nicht auskommen könne. Hier liegt einer der schwächsten Punkte seines Systems.

IV. Was die Behandlung des Kausalprinzips betrifft, so ist zunächst hervorzuheben, dass die begriffliche Fixierung dieses Problems eine solche ist, dass Ernst Mach ihr den Vorwurf der »fetischistischen Spuren« mit aller Berechtigung machen könnte, denn M. d. Biran spricht von der »Erzeugung der Wirkung aus der Ursache», kritisiert scharf diejenigen Autoren, welche nicht Rechenschaft geben von der Ursache, vermöge welcher die Wirkung hervorgeht, und unterscheidet zwei Arten von Ursachen: wirkende und physische.

Was die Entstehung der Idee der kausalen Beziehung betrifft, so wissen wir schon, dass wir uns nach Biran indem wir eine willkürliche Bewegung ausführen, als Ursache derselben fühlen, d. h. diese Idee ist uns in unserer Erfahrung gegeben, Diesen Standpunkt finden wir schon bei Locke[1]) und Berkeley[2]) und bekanntlich hat sie Hume[3]) zu widerlegen gesucht. Die Kritik Hume's war Biran bekannt und er suchte die Beweise des englischen Skeptikers zu widerlegen um dadurch seine eigene Meinung

[1]) J. Locke: Versuch über den menschlichen Verstand, 2 Buch, Kap. 26 §§ 1, 2.

[2]) G. Berkeley's Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntniss, CV.

[3]) Über den Verstand (deutsch von Lipps S. 217—219) ausführlicher in der »Untersuchung«.

zu verteidigen. Seine 7 Argumente gegen Hume in kürzester Form hier wiederzugeben ist sowohl von Interesse, als auch der Vollständigkeit wegen zweckmässig.

I. Argument.

Hume: Die Einwirkung des Wollens auf die Organe des Körpers ist eine Tatsache, die durch Erfahrung bekannt ist, so wie es alle Wirkungen der Natur sind.

M. d. Biran: Nego paritatem. Eine Tatsache der inneren unmittelbaren Erfahrung wird nicht auf dieselbe Weise, wie die Tatsache der äusseren Erfahrung erkannt. Denn a) die Vorstellung eines Gegenstandes oder Erscheinung kann einen Zweifel über ihre Realität erwecken, während die innere Wahrnehmung einer Kraft so beschaffen ist, dass ihr Sein und Schein identisch sind, und b) die Wiederholung der Tatsache der inneren Erfahrung fügt zu dem Glauben an die wirkliche und unfehlbare Verknüpfung der Ursache mit Wirkung nichts hinzu, während die Überzeugung, dass eine Erscheinung einer anderen, die sie immer begleitet hat, folgen wird, immer der Zahl der Wiederholungen entspricht. Die Gewohnheit ist hier der Glaube und das Mass seiner Intensität [1]).

II. Argument.

Hume. Man kann niemals diese Tatsache in der Kraft der Ursache voraussehen, weil diese Kraft, welche die notwendige Verknüpfung der Ursachen mit ihren Wirkungen bildet, sich niemals kundgegeben hat.

M. d. Biran. Es ist richtig, dass eine Erscheinung in der äusseren Erfahrung aus der Kraft der Ursache nicht vorausgesehen werden kann. Es ist aber ganz anders in der inneren Erfahrung, wie z. B. in unserer freien Anstrengung. Wir fühlen die Wirkung zu derselben Zeit, in welcher wir die Ursache wahrnehmen und der erste

[1]) Examen des leçons de M. Laromiguière. I. Appeudice t. IV éd. Cousin p. 276—277. Essai... éd. Naville t. I. p. 250.

Akt des Bewusstseins lehrt uns sofort die Tatsache der Bewegung aus der Kraft der Ursache, welche das Ich ist, vorauszusehen. Das ist übrigens der einzige Fall des Voraussehens [1]).

III. Argument.

Hume. Wir fühlen in jedem Augenblicke, dass die Bewegung unseres Körpers dem Willen gehorcht. Aber durch unsere tiefsten Untersuchungen sind wir auf immer verurteilt in Unkenntnis der Mittel zu bleiben, vermöge welcher diese so aussergewöhnliche Tätigkeit vor sich geht, noch weniger haben wir ein unmittelbares Gefühl davon.

M. d. Biran. Diese Mittel nicht kennen, heisst sich keine äussere Vorstellung von ihnen machen zu können. Aber ist denn das unmittelbare Gefühl der Kraft, welche eine gewollte Bewegung beginnen lässt, von der objektiven Kenntnis der Mittel des Willens, wie z. B. dem Spiel der Nerven, Muskeln und s. w. abhängig? Die Unwissenheit, wieso das Sehen zu stande kommt, ändert doch an der Tatsache des Sehens nichts [2]).

IV. Argument.

Hume. Gibt es in der ganzen Natur ein geheimnisvolleres Prinzip, als dasjenige der Verbindung des Körpers und des Geistes? Eine geistige Substanz wirkt auf ein materielles Wesen ein. Der feinste Gedanke bewegt und belebt den plumpesten Körper. Wenn wir eine genügend grosse Macht über die Materie hätten, um nach unseren Wunsch die Berge übertragen zu können oder den Lauf der Planeten zu ändern, so würde diese Macht nicht mehr unbegreiflich sein.

M. d. Biran. Wenn man die Seele als ein Objekt, den Körper als ein anderes Objekt betrachtet und wenn man sich vorzustellen sucht, wie eine einfache und

---

[1]) l. c. p. 278.

[2]) l. c. p. 279—280.

aktive Substanz auf eine passive und zusammengesetzte wirkn kann, so muss man wirklich darin ein unerklärliches Mysterium finden. Wenn man aber das Ich als Ursache und die Muskelempfindung als Wirkung nimmt, so braucht man garnicht nach ihrer Verbindung zu fragen — denn das ist eine psychologische Tatsache unserer Existenz, über welche hinauszugeben es unmöglich ist; eine solche Tatsache braucht man nicht zu erklären, weil sie selbst die Erklärung aller Tatsachen unserer intellektuellen Natur ist [1]).

V. Argument.

Hume. Wenn ein inneres Gefühl uns irgend eine Kraft in dem Wollen wahrnehmen liesse, so würde man diese Kraft und ihre Verbindung mit dem Körper sowie die Natur zweier Substanzen, von denen die eine die andere bewegt, kennen.

M. d. Biran. Wir haben in der Anstrengnng das Gefühl einer unmittelbaren inneren Verknüpfung zwischen Ursache oder der Kraft Ich, welche eine Bewegung hervorruft, und der hervorgerufenen Wirkung oder der Muskelempfindung, und wir haben keine repräsentative Vorstellung von der Seele an sich und ihrer Verbindung mit dem Körper. Das unmittelbare Gefühl der Kraft ist also unabhängig von jeder objektiven Kenntniss der geistigen oder körperlichen Substanzen und ihrer gegenseitiger Verknüpfung [2]).

VI. Argument.

Hume. Aus der Anatomie wissen wir, dass bei den willekürlichen Bewegungen die Kraft nicht unmittelbar auf die Glieder sich überträgt, sondern durch Nerven, esprits animaux, oder durch noch etwas mehr subtiles, bisher unbekanntes. Braucht man einen stärkeren Beweis, dass die Kraft, welche alle diese Bewegungen lenkt, etwas unintelligibles sei?

---

[1]) l. c. p. 281—283.
[2]) l. c. p. 284—185

M. d. Biran. Diese Art der Frage ist unlösbar, aber was ist an der Art und Weise, auf welche die Tätigkeit der Seele sich auf den Körper überträgt, gelegen, da wir sie niemals durch Erfahrung konstatieren können? Es handelt sich vor allem darum, zu wissen, ob wir in jeder willkürlichen Bewegung das Gefühl der Kraft haben. Weil uns aber das Bewusstsein der freien Bewegung von diesem Gefühl Kunde gibt, so können wir diese Tatsache nicht negieren und eben deshalb, weil sie vom subjektiven Gesichtspunkte aus, von einer vollkommenen unmittelbaren Evidenz ist, so ist es intelligibel im Objektiven [1]).

VII. Argument.

Hume. Die Erfahrung lehrt uns, dass der Wille eine Wirkung ausübt, aber die Erfahrung beschränkt sich nur darauf, zu zeigen, wie die Erscheinungen aufeinander folgen — was aber das geheime Band betrifft, welches sie untrennbar macht, darüber lehrt sie uns nicht.

M. d. Biran. Hume hat meisterhaft gezeigt, dass die Idee der Ursache oder der notwendigen Verknüpfung einen reellen und legitimen Ursprung weder in uns noch ausser uns hat; — daraus folgt, dass wenn wir ein solches Gefühl der Kraft haben, ihr Ursprung in der Tatsache des inneren Sinnes liegen muss [2]).

Aus dieser Polemik ergibt sich Birans Standpunkt gegenüber Hume. Der französische Philosoph gibt völlig zu, dass die kausale Verknüpfung zwischen äusseren Erscheinungen niemals unmittelbar gegeben ist. Wenn aber Hume beweisen will die Vorstellungsweise, dass wir in den Tatsachen des Willenslebens das Hervorkommen der Wirkung aus der Ursache erleben, sei falsch, so hebt Biran gegen ihn hervor, dass wir einen solchen Tatbestand zu erleben glauben. Und insofern hat

---

[1]) l. c. p. 286—288.

[2]) l. c. p. 288—290.

Biran recht. Hume selbst hat hier, wie Störring richtig bemerkt hat, die psychologische mit der erkenntnistheoretischen Betrachtung verwechselt[1]).

Auf denselben Punkt der Biran'schen Kausaulitätslehre, aber auf eine andere Weise geht die Kritik Schopenhauers, dem Birans Betrachtungen bekannt waren.

»Das Verhältnis zwischen Willensakt und Leibesaktion gibt sich nicht als Kausalitätsverhältnis kund. Wenn diese beiden sich uns als Ursache und Wirkung darstellten, so würde ihre Verbindung uns nicht so unbegreiflich sein, wie es wirklich der Fall ist: denn was wir aus seiner Ursache verstehen, das verstehen wir, soweit es überhaupt von uns ein Verständnis der Dinge gibt. Hingegen ist die Bewegung unserer Glieder vermöge blosser Willensakte zwar ein so alltägliches Wunder, dass wir es nicht mehr bemerken: richten wir aber einmal die Aufmerksamkeit darauf, so tritt das Unbegreifliche der Sache uns sehr lebhaft ins Bewusstsein, eben weil wir hier etwas vor uns haben, was wir nicht als Wirkung seiner Ursache verstehen. Nimmermehr also könnte diese Wahrnehmung uns auf die Vorstellung der Kausalität führen, als welche darin garnicht vorkommt[2])«.

Auf diesen Einwand würde Biran, wie er es seinem Freunde Stapfer seinerzeit tat, antworten: die Bewegung, welche Wirkung des Ichs aber mit ihr gleichzeitig ist, trägt sicher ihren eigenen Charakter, der sie von jeder durch fremde Ursachen hervorgebrachten Bewegung unterscheidet. Dieser Unterschied unmittelbar wahrgenommen, scheint das kräftigste Argument gegen alle Philosophen zu sein, welche sich auf apriorische Gründe stützen, um die Wirksamkeit des Wollens und folglich auch die ursprüngliche Kausalität zu leugnen[3]).

E. König behauptet, dass Biran's Theorie des Kausalbegriffs in dreifacher Weise ungenügend ist:

---

[1]) G. W. Störring: Die Erkenntnistheorie von Tetens S. 56.

[2]) Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung II. Bd. S. 41—42.

[3]) M. d. Biran: Réponses etc... t IV. éd. Cousin p. 379.

1. Der Begriff der (nach aussen gehenden) Wirksamkeit ruht nicht auf unmittelbar gegebenen Tatsachen des Bewusstseins, sondern er ist das Ergebnis einer Summe erfahrungsmässiger Deutungen.

2. Zugestanden, dass wir uns einer Wirksamkeit des Willens überhaupt bewusst sind, so kann daraus nur der Begriff der immanenten, nicht derjenige der transienten Kausalität abgeleitet werden.

3. Stellt sich in jedem Falle die Übertragung des Begriffes der Kausalität, falls derselbe in irgend einer Weise ursprünglich das Verhältnis von Ich und Nicht — Ich bezeichnete, auf äussere materielle Objekte in ihrem Verhältnis zu einander als ein ganz unerklärlicher, logisch nicht zu begründender Willkürakt des Erkennens dar[1]).

Ad 1 würde Biran dasselbe wie gegen Hume und Stapfer geltend machen.

Ad 2 kann Biran, wie er es auf einen zweiten Einwand Stapfers tat, eine mit seinem ganzen System im Einklang stehende Antwort geben. Stapfer behauptete nämlich, dass zugegeben, die Kausalität wäre mit der ursprünglichen Tatsache des Bewusstseins identisch, so würde die Beziehung der Ursache zur Wirkung, aus dieser Quelle abgeleitet, nur individuell, partikular und zufällig sein, wie das Ich. Das Kausalitätsprinzip aber, so wie wir es anwenden, bietet sich uns mit den Charakter der Notwendigkeit, der Universalität und Unfehlbarkeit dar. Seine Ableitung aus dem Bewusstsein ist also unmöglich, denn es wurde erkannt, dass man aus Einzelnen und Zufälligen, niemals das Allgemeine und Notwendige ableiten könne. Darauf erwiderte Biran: »Nach meiner Behauptung ist die innere Erfahrung unfehlbar seit dem ersten Bewusstseinsakt des Ichs. Das Individuum weiss zwar, dass es einen Anfang hatte und dass es enden muss, aber das weiss es nicht aus sich selbst, sondern von aussen und daher schliesst das nicht die Notwendigkeit und die unfehlbare Permanenz des Kausalvermögens aus, so lange das Ich existiert. Ist die

[1]) E. König: Die Entwicklung des Causalproblems, Bd. II S. 23.

Notwendigkeit, die Unveränderlichkeit und die Einheit der persönlichen, ursprünglichen Ursache auf eine solche Weise begriffen, so ist es klar, dass alle Ableitungen aus der ursprünglichen Tatsache denselben Charakter tragen müssen« [1]).

Ad 3. Dieser Vorwurf Königs ist zutreffend. Biran hat sich selbst die Frage gestellt und sie zu beantworten gesucht, wie wir die innerlich wahrgenommene Kausalität auf die Objekte der Aussenwelt übertragen. Und seine Antwort darauf ist sonderbar. Mittelst der Induktion – eines Gesetzes des Denkens, das, wie wir schon wissen, uns auf die Aussenwelt das zu übertragen nötigt, was wir in uns vorfinden. Dieses Gesetz ergibt sich zwar konsequent aus Biran's Annahme, dass das, was wir erkennen, aus uns selbst stammt, aber dieses Gesetz ist an und für sich anzweifelbar. Man kann hier mit J. St. Mill sagen: »Da wir sie (die Muskelwahrnehmungen, welche nach Mill mit der Anstrengung identisch sind) erfahren, so oft wir einen Gegenstand freiwillig bewegen, so denken wir uns durch einen blossen Akt natürlicher Verallgemeinerung – das unbewusste Ergebniss der Assoziation — dass wenn wir denselben Gegenstand durch den Wind oder irgend eine andere Kraft bewegt sehen, der Wind dasselbe Hindernis überwindet und stellen ihn uns vor, als ob er denselben Kraftaufwand zur Anwendung bringt. Kinder und Wilde verwechseln dies naiv mit einer bewussten Anstrengung. Wir wachsen über diesen Glauben hinaus« [2]) [3]).

---

[1]) Réponses . . . éd Cousin t. IV p. 393

[2]) J. St. Mill: Eine Prüfung der Philosophie Sir William Hamiltons (deutsch von Willmanns) S. 419.

[3]) A. Kühtmann widmet in seiner Abhandlung über Biran der Beurteilung Birans in England ein ganzes Kapitel (S. 141—150), wobei er betont, dass die Engländer eine besondere Aufmerksamkeit dem Kausalitätsproblem Biran's zugewandt haben.

Dazu ist zu bemerken, dass nur Hamilton Biran gelesen und ihn mit den Argumenten Hume's zu widerlegen gesucht hat (Lectures on Logic II, 391, 392). Mill dagegen kannte die Bestimmungen Biran's nur durch Hamilton (dem ist wohl zuzuschreiben, dass Mill in seiner Literaturangabe zu seiner »Prüfung«. Biran ein Werk zuschreibt, das diesem gar nicht gehört). Wenn Mill in seiner Logik (I Bd. S. 411, 2 Aufl.) und in seiner »Prüfung«

Dass aber das Gesetz der Induktion eine ungenügende Lösung des obigen Problems ist, gibt Biran selbst in seinem »Journal intime« zu: »Ich finde jetzt, dass zwischen dem individuellen Gefühl der Kausalttät des Ichs und dem notwendigen allgemeinen Begriff der Ursache eine Kluft sich befindet, die nicht allein durch die Analyse überbrückt werden kann oder durch Analogie oder Induktion, wie ich früher sagte« [1]. Einen neuen Lösungsversuch hat uns jedoch Biran nicht hinterlassen.

V. Was die Behandlung des Aussenweltproblems betrifft, so setzt Biran den Ursprung dieses Glaubens in die bewussten psychischen Vorgänge, namentlich verweist er auf die Benutzung der Resistenzempfindungen, welche mittelst der Anstrengung erkannt werden, zur Erklärung der Genesis der Vorstellung unserer Körpers als auch der Objekte ausser uns. Wir sahen, dass wir zur Vorstellung unseres Körpers nach Biran dadurch kommen, dass der Widerstand unseres Muskelsystems von der Anstrengung überwunden wird, zur Vorstellung eines Objektes — auf Grund einer Assoziation von Druck mit gleichzeitig trotz unseren Anstrengung als unüberwindbar gefühltem Widerstande. Die häufige Wiederholung dieses Bewusstseins führt das Individuum zu dem Glauben, dass etwas reell und permanent ausser ihm existiere.

Zu dieser Betrachtungsweise kann man vor allem bemerken, dass die Unterscheidung von zwei Arten des Widerstandes, eines überwindbaren und un-überwindbaren, als Kriterium des eigenen und fremden Körpers nicht zureichend ist. Denn nehmen wir den Fall des Paralytikers an, von welchen Biran zu beweisen sucht, dass er erst nachdem er das Beweglichkeitsvermögen auf's Neue erworben hat und die Wahrnehmungen

---

(417—420) auf die Ableitung der Kausalität aus dem Wollen eingeht, so bekämpft er Ansichten, die zwar Biran's Theorie nahe stehen, aber sich doch von ihn in vielen Beziehungen unterscheiden (z. B. seines Zeitgenossen Mansel). Eine andere Sache ist es, dass einige der Einwände Mill's, wie z. B. der oben zitierte, auch Biran treffen. Überhaupt gelang es mir nicht irgend eine Schrift über Biran in der englischen Sprache ausfindig zu machen.

[1]) Journal intime p. 201.

zu lokalisieren vermag, die Kenntnis seines eigenen Körpers erlangte, so ist zunächst zu fragen, ob er, als er dieses Vermögen nicht hatte, seinen Körper, der ihm doch einen unüberwindbaren Widerstand leistete, als einen fremden ansah? Von dem zitierten Falle könnte man nur mit Mill sagen, dass er ein Beweis dafür ist, dass »die Lokalisierung nicht von denselben Bedingungen, wie die Wahrnehmungen selbst abhängt, noch weniger ist sie untrennbar in diese einbegriffen«[1]), keineswegs aber spricht er für Biran's Behauptung. Die von den Muskeln empfundene Spannung ist nicht, wie es Biran behauptet, der einzige, sondern nur einer der Faktoren der Bildung der Vorstellung unseres Körpers. Eine ebenso grosse, wenn nicht grössere Rolle spielen doch dabei die Häufigkeit und die Intensität der Assoziationen, die zu unserem Körper in Beziehung gesetzt werden.

Bei Würdigung des Biran'schen Aussenweltproblems ist es interessant seine bezügliche Lehre mit J. St. Mill's »psychologischen Theorie von den primären Qualitäten der Materie« zu vergleichen.

»Wenn wir — sagt Mill — die Muskeln des Armes »zusammenziehen, sei es durch eine Betätigung unseres Willens »oder durch eine unfreiwillige Äusserung unserer spontanen »Nerventätigkeit, so wird die Zusammenziehung von einem »Wahrnehmungszustand begleitet, der verschieden ist, je nach- »dem die auf die Kontraktion der Muskeln folgende Ort- »veränderung frei fortdauert oder auf ein Hindernis stösst. »Im ersten Falle ist die Wahrnehmung die einer Bewegung »durch leeren Raum. Nachdem wir dies (wie wir einmal »annehmen wollen), verschiedene Male erfahren haben, ma- »chen wir plötzlich eine andere Erfahrung: die Reihe von »Wahrnehmungen, welche die Bewegung unseres Armes »begleitet, wird gegen unsere Absicht, und ohne dass wir »es erwarten, zu einem jähen Halt gebracht. Diese Unter- »brechung würde an sich nicht notwendigerweise den »Glauben an ein äusseres Hindernis eingeben. Das Hindernis

---

[1]) J. St. Mill: Eine Prüfung der Philosophie S. W. Hamiltons (deutsch von Willmanns) S. 333 Fussnote.

»könnte in unseren Organen liegen; es könnte aus Paralyse »entstehen, oder aus einem Kraftverlust infolge von Ermüdung. »In keinem dieser Fälle aber würden die Muskeln zusammen»gezogen worden sein, noch würden wir die Wahrnehmung »gehabt haben, die ihre Kontraktion begleitet. Wir mögen »den Willen gehabt haben, unsere Muskelkraft anzustrengen; »die Anstrengung hat aber nicht stattgefunden. Wenn sie »stattfindet und von der gewöhnlichen Muskelwahrnehmung »begleitet ist, das bestimmte Gefühl aber, das ich Wahrneh»mung der Bewegung im leeren Raum genannt habe, nicht »folgt, so haben wir das, was das Gefühl des Widerstandes »oder mit anderen Worten behinderte Muskeltätigkeit ge»nannt wird; und dieses Gefühl ist das Grundelement in dem »Begriff der Materie, der sich aus unserer gewöhnlichen »Erfahrung ergibt. Gleichzeitig aber mit diesem Gefühl »des Widerstandes haben wir auch Tastempfindungen, »Wahrnehmungen, deren Organe nicht die durch unsere »Muskeln verbreitete Nerven sind, sondern solche, die ein »Netz unter der Haut bilden; die Wahrnehmungen, die »durch passiven Kontakt mit Körpern ohne Muskeltätigkeit »hervorgerufen werden. Die Hautwahrnehmungen einfacher »Berührung begleiten die Muskelwahrnehmung des Wider»standes unabänderlich, denn wir müssen den Gegenstand »berühren, bevor wir fühlen können, dass es unserem Druck »widersteht. Es wird also bald eine untrennbare Assoziation »zwischen ihnen gebildet. So oft wir einen Widerstand »fühlen, sind wir uns vorher eines Kontakts bewusst gewesen. »So oft wir eines Kontakts bewusst gewesen sind, wissen wir, »dass wir, wenn wir eine Muskeltätigkeit auszuüben hätten, »mehr oder weniger Widerstand fühlen würden« [1]).

Diese Stelle aus Mill enthält also identische Bestimmugen mit den diesbezüglichen Biran's. Die Verwertung dieses Tatbestandes, der von Biran so tief analysiert worden ist, ist aber bei beiden Philosophen eine verschiedene. Während für Mill der Widerstand als Attribut zu

[1]) J. St. Mill: Eine Prüfung der Philosophiè Sir William Hamiltons (deutsch von Wilmanns) S. 299—300.

den Bestandteilen der Materie gezählt wird, ist es für Biran eine Tatsache, auf die sich unser Glaube an die Existenz einer Aussenwelt gründet. Gegen Birans Betrachtungsweise kann man jedoch mit Störring hervorheben, dass »der eigene Körper in der ersten Zeit der Auffassung der Aussenwelt als solcher im Gegensatz zum Ich vollständig mit dem Ich zusammengedacht wird, während er, wenn der Glaube an die Aussenwelt von den Resistenzempfindungen aus entstände, von vornherein auch zum Aussenwelt gerechnet werden müsste« [1]).

Dies wäre eine Übersicht der Grundgedanken der Biran'schen Erkenntnislehre. Aus dieser Darstellung kann man jedoch kein vollständiges Bild seiner Problemstellungen und Löseversuche erhalten. Nur wenn man ihn unter Berücksichtigung der Zeit, in welcher er gedacht hat, betrachtet, kann man eine richtige Vorstellung davon gewinnen, was er in die Behandlung der erkenntnistheoretischen Probleme seiner Zeit Neues hineingetragen hat. Das ist die Aufgabe des zweiten Teiles dieser Arbeit.

---

[1]) S. W. Störring: J. St. Mill's Theorie über den psychologischen Ursprung des Vulgärglaubens an die Aussenwelt. Diss. S. 35.

ZWEITER TEIL.

DIE ERKENNTNISLEHRE VON MAINE DE BIRAN IN IHREN HISTORISCHEN BEZIEHUNGEN

...j'ai cherché la vérité de bonne foi sans être prévenu pour aucun système.

M. d. Biran, Essai... éd. N. t. I. p. 25.

Erstes Kapitel.

Maine de Biran in der Beleuchtung seiner Kritiker.

Vergegenwärtigt man sich alle Ansichten der Kritiker Biran's über seine historische Stellung, so sieht man in ihnen zwei ganz entgegengesetzte Meinungen: die eine, die von wenigen Autoren vertreten wird, schreibt den Gedanken Biran's vollständige Originalität zu, die andere, die der grossen Mehrheit, sieht in ihm den Jünger der ideologischen Schule. Es ist interessant diese beiden Auffassungen näher in's Auge zu fassen, um dann auf Grund der Polemik Biran's gegen die Ideologen seine Beziehungen zu denselben zu fixieren.

Zu den Vertretern der ersteren Ansicht gehört Victor Cousin. »Das erste Verdienst dieser Lehre (Biran'schen) — sagt er — ist ihre unbestreitbare Originalität. Von allen meinen Lehrern in Frankreich ist M. d. Biran, wenn nicht der grösste, so gewiss der originellste. Laromiguière, obwohl er Condillac in einigen Punkten modifiziert, setzt seine Lehre fort. Royer-Collard stammt aus der schottischen Schule, was mich betrifft, so gehe ich gleichzeitig von der schottischen und deutschen Philosophie aus. Nur M. d. Biran geht von sich selbst aus und aus seinen eigenen Betrachtungen« [1]).

Cousin erwähnt zwar, dass die »Influence de l'habitude« von Biran »entsprechend der herrschenden Lehre« geschrieben sei, bemerkt aber, dass M. d. Biran zu einer »diametral entgegengesetzten« Philosophie kam und... »dieses

[1]) Préface de Victor Cousin dans les »Nouvelles considérations« de M. d. Biran. Paris 1834, p. VI.

Licht konnte ihm nicht aus Schottland oder Deutschland kommen — er kannte weder deutsch, noch englisch. Kein Mensch, keine Schrift könnten seine Gedanken ändern, er hat sich selbst durch seine eigene Geistesschärfe geändert« [1]) [2]).

Noch ausschliesslicher äussert sich in demselben Sinne H. Taine.

»Es gibt Leute, sagt er, die eine Philosophie fabrizieren, um Stellung oder Ruhm zu erlangen. Lassen wir diese Schmeichler der Regierung oder des Publikums. Aber es gibt Leute, die philosophieren, um ihre Art des Geistes nach aussen zu übertragen. Betrachten sie diese Einsamen. Maine de Biran war ein solcher. Sie sinnen für sich selbst. Sie benutzen weder die Wahrheiten, noch die erworbenen Methoden. Sie haben nur eine persönliche Philosophie. Ihre Lehre trägt das Gepräge ihrer Fähigkeiten, ihre Methode offenbart ihre Art des Geistes. Wenn ihr Geist einen Mangel hat, so hat ihr System auch einen solchen. Sie sind wie die krummen Spiegel, welche ihre Krümmung den Objekten verleihen« [3]).

Die Autoren, die dagegen in M. d. Biran einen Schüler der Sensualisten sehen, teilen fast allgemein seine philosophische Tätigkeit in drei Perioden ein, indem sie die erste derselben die sensualistische nennen. Eine solche Teilung vollführte schon Biran's Zeitgenosse, der Philosophie-Historiker Damiron, indem er sagte: »Einer der Philosophen, welche am nächsten Cabanis und de Tracy in der sensualistischen Schule kamen, ist ohne Zweifel M. de Biran. Man muss jedoch zugeben, es ist am Anfang seiner Laufbahn, dass er als ihr Schüler erscheint — später ist er es weniger, am Ende ist er es garnicht« [4]).

Diese Behauptung wurde später durch E. Naville begründet.

»Die Schriften Birans nach den aus ihnen selbst folgenden Hinweisen teilen sich in drei Perioden:

[1]) l. c. p. VI.

[2]) Das Unterstreichen dieses Satzes rührt von mir her.

[3]) Hip. Taine: Les philosophes classiques du XIX siècle p. 62.

[4]) Ph. Damiron: Essai sur l'histoire da la philos. en France an XIX s. Paris 1828 II t. p. 129.

Die erste fängt im Jahre 1794, zur Zeit der ersten Entwürfe des Autors an und erstreckt sich bis zum Jahre 1804. M. d. Biran gibt sich für einen Schüler Condillacs aus und wiederholt mit Cabanis und Tracy, dass die Empfindungen der einzige Ursprung alles Denkens sind. In Wahrheit unterscheidet schon ein aufmerksamer Blick in den Arbeiten des Ideologen die Vorzeichen einer wahren Freimachung. Aber diese Keime der Zukunft, noch verhüllt und vom Schriftsteller selbst unbemerkt, dürfen nicht hindern, diese erste Periode mit dem Titel der »Philosophie der Empfindung« zu bezeichnen.

Die zweite Periode (1804—1818) ist diejenige der »Philosophie des Wollens«. M. d. Biran fördert zu Tage mit allen ihren Konsequenzen die Tatsache der Seeleaktivität, welche Tracy angedeutet hat, ohne aus ihr irgend einen Nutzen zu ziehen.

Die dritte Periode ist die der »Philosophie der Religion« (1818—1824) [1]).

An einer anderen Stelle bemerkt zwar Naville, dass man das erste Werk Biran's nur »avec positives réserves« in den Katalog der Werke der ideologischen Schule bringen könne, aber der Autor ist weit davon entfernt, ein Bewusstsein von seiner wirklichen Stellung auf dem Gebiete des Denkens erkennen zu lassen. Die Häupter der sensualistischen Schule sind für ihn Meister und er glaubt, dass er von ihnen nur in sekundären Punkten abweicht [2]). Deshalb wird die obige Teilung festgehalten.

Mit Naville stimmen die meisten Autoren überein, nur weichen sie in den Bezeichnungen der Perioden von einander. So Ch. Adam [3]), Alb. Lang [4]), Tisserand [5]), Höffding [6]) u. a...

---

[1]) M. d. Biran: Oeuvres inédites t I. Introduction de l'éditeur p. VI-VII

[2]) l. c. p. XXII.

[3]) Ch. Adam: La philosophie en France (première moitié du XIX s.) Paris 1894, p. 141.

[4]) Alb. Lang: M. d. Biran und die neuere Philosophie, Köln 1901., S. 5—6.

[5]) L' Anthropologie de Maine de Biran p. 230.

[6]) Geschichte der neueren Philosophie II. Bd. S. 333.

Eine mehr isolierte Stellung nimmt nur Picavet ein, indem er richtig hervorhebt, dass »die Manuskripte von 1794 tragen Bemerkungen von 1823, das Manuskript von 1801 enthält solche, die von 1807 bis 1824 stammen. Die Schrift von 1805 ist nur eine tiefere Entwicklung der Ideen, welche in der »Influence de l'habitude« verzeichnet sind, und sie wurden nur in der Form geändert, um der Berliner Akademie zu antworten. Alle vorangehenden Memoiren aber haben ihm als »fond« zur Antwort auf die Frage, welche von der Akademie im Kopenhagen gestellt wurde, gedient. Die drei Memoiren von 1805, 1807, 1811 sind in dem »Essai« vereinigt.

Aus allen diesen Tatsachen — sagt Picavet — folgt, dass M. d. Biran eine gewisse Zahl von Ideen hatte, die ihre Stelle in allen seinen Werken fanden. Diese Ideen hat er sich hauptsächlich während der Zeit, wo er einsam in Grateloup wohnte, erworben« [1]).

Es scheint mir nur sonderbar, dass Picavet trotz dieser triftigen Bemerkungen, die gewöhnliche Ansicht teilt: »eine Menge heterogener Ideen, welche oft eine Kakophonie in seinem Gehirn herrschen liessen... gaben, verschieden gruppiert, nach der Reihe den Anfang seiner Philosophie der Empfindung, wenn nicht dem Materialismus, seinem Stoizismus, seinem Christianismus« [2]). Dies scheint mir schwer mit den obigen Bemerkungen vereinigt werden zu können.

Es liegt nicht in der Aufgabe der vorliegenden Arbeit, über die Entwicklung der religiösen Anschauungen Birans Aufschluss zu geben, so dass die Frage seines Christianismus hier dahingestellt werden muss; hier interessiert uns nur, ob er überhaupt irgend wann Sensualist war und in welcher Beziehung er zu der sensualistischen Schule stand. Eine Entscheidung über die erste Frage kann nur eine Analyse des ersten Werkes Birans bringen, das seine ersten Bestimmungen darlegt, und das, wie all-

---

[1]) Fr. Picavet: Maine de Biran, Artikel in der »Grande Encyclopédie« t. 6. p. 907.

[2]) l. c. p. 908.

gemein behauptet wird, unter dem Einfluss der Ideologen verfasst wurde. Sehen wir uns also näher an, was dieses Werk enthält.

1. Schon auf einer der ersten Seiten des betreffenden Werkes lesen wir: »Bringen wir alle Klarheit, alle mögliche Präzision in die Prinzipien sowohl, wie in die Sprache, und entziehen wir den noch viel zu zahlreichen Feinden der ideologischen Wissenschaft die Waffen«[1]).

Diese Stelle macht den Eindruck, als ob M. d. Biran sich zum Verteidiger der Ideologen aufwerfen wollte. Man braucht aber nur die ihr vorangehenden Zeilen aufmerksam zu lesen, um zu ersehen, wie wenig Biran diese Absicht hatte.

»Die Metaphysiker (unter diesen Namen Condillac de Tracy, Cabanis u. and. verstehend) — lesen wir dort — indem sie in den Organen die allgemeine Fähigkeit Eindrücke zu erhalten und in dem Individuum die Fähigkeit, durch sie affiziert zu sein, unterscheiden, haben alle Resultate der Tätigkeit der Sinne unter dem Gattungsnamen »Empfindung« zusammengefasst. Dieses Wort »empfinden« wurde später auf alles das erweitert, was wir empfinden, auffassen und in uns und ausser uns erkennen, so dass es ein Synonym dem andern Worte »Bewusstsein« wurde[2]). Durch die Ausdehnung, welche diesem Worte gegeben wurde, wird man sagen: ich empfinde, dass ich wirke, dass ich denke etc. und ich empfinde, dass ich empfinde. Es ist aber hier klar, dass die beiden letzten »ich empfinde« nicht denselben Sinn haben. Das zweite drückt die einfache Veränderung der Freude oder des Schmerzes aus, während das andere diesen Akt, mittelst dessen ich mich auf gewisse Weise von meiner Veränderung trenne, bezeichnet — ich erkenne mein ich als ausser ihr Existierendes«[3]).

Es ist schon also hier bei Biran der Unterschied zwischen der Empfindung und dem Selbstbewusstsein gekennzeichnet,

[1]) Influence de l'habitude p. 20.
[2]) Influence de l'habitude p. 19.
[3]) l. c. p. 20, Fussnote.

was, wie wir gesehen haben, einer der wesentlichsten Punkte der Biran'schen Philosophie ist. Den Vorwurf, den er den Ideologen in diesem Fragment macht, sucht er aber diplomatisch in höflicher Form zu verstecken: »ich weiss, setzt Biran fort, dass die Analytiker (d. h. die Philosophen Cabanis, Tracy u. an.) sehr wohl die Klassen der Phänomene unterscheiden, welche sie auf die Fähigkeit des Empfindens beziehen, aber warum nicht diese so wesentliche Unterscheidung durch die Sprache selbst bestätigen?« [1])

II. Ebenso höflich gibt Biran in seinem Erstlingwerke zu, dass es von diesen Philosophen richtig erkannt wurde, dass alle unsere Fähigkeiten aus der Empfindung stammen, fügt aber sofort hinzu, er möchte doch verschiedene Arten von Empfindungen unterscheiden [2]). (Diesen Vorwurf macht er in seinen späteren Schriften speziell Condillac [3]) und nennt dadurch sein System »purement artificiel« [4]). Die hier gemachte Unterscheidung der verschiedenen Arten von Empfindungen ist aber von fundamentaler Wichtigkeit, denn auf Grund derselben führt M. d. Biran den Ausdruck »Impression« statt der »Empfindung« der Ideologen ein, und teilt die Impressionen in aktive und passive oder in Empfindungen und Perceptionen [5]). Somit sehen wir, wie einer der Grundgedanken Birans schon hier hervorgehoben wurde.

III. Die Rolle der aktiven Impressionen wird schon in der »Influence« deutlich hervorgehoben. »Jede Bewegung — sagt Biran an einer Stelle — jeder gemachte Schritt ist eine sehr deutliche Veränderung, die mich doppelt affiziert: durch sich selbst und durch den Akt, welchen sie bestimmt: das bin ich, welches bewegt, oder bewegen will und das bin ebenfalls ich, welches bewegt wird. Dies sind die zwei

---

[1]) Influence de l'habitude p. 20.

[2]) l. c. p. 16.

[3]) Rapports... éd. Bertrand p. 272.

[4]) Essai... éd. Naville t. I. p. 73.

[5]) Influence de l'habitude, éd. Cousin t. I. p. 18.

notwendigen Glieder der Beziehung, die das erste einfache Urteil: »ich bin« begründen [1]).

Dieses Urteil der Persönlichkeit — sagt Biran — ist bei Condillac und Bonnet immer vorausgesetzt, während man seine Grundlage aufweisen sollte. Das ist ein Vorwurf, den M. d. Biran ihnen trotz ihrer »respectable autorité« macht — nur befindet er sich, wie alle solche Bemerkungen in einer Fussnote [2]).

IV. Die Grundtatsache der Anstrengung ist schon in diesem Werke klar hervorgehoben und ihre Bedeutung für die Erkenntnis deutlich auseinandergesetzt [3]).

V. Der Ursprung der Idee der Ursache, so wie ihn Biran in seinen späteren Schriften charakterisiert hat, findet sich hier ebenfalls und fast in denselben Ausdrücken [4]).

Wir sehen also wie die wichtigsten Punkte der Biran'schen Philosophie in seinem ersten Werke enthalten sind, welches übrigens ganz auf ihnen aufgebaut ist. Die weiteren Schriften erscheinen als Weiterbildungen dieser ersten Gedanken. Und das gibt Biran selbst zu: »Diese Prinzipien (gemeint sind damit die Grundgedanken seines Werkes: »Décomposition de la pensée«, das zur zweiten Periode gerechnet wird), waren nichts anderes, als eine gründlichere Entwicklung der ersten Gedanken, welche ich in meinem »Traktat über die Gewohnheit« im Jahre X. (1802) durch die dritte Klasse des Instituts gekrönt, angegeben habe« [5]).

Dass über diesen Punkt eine entgegengesetzte Ansicht vorhanden ist, ist dem zuzuschreiben, dass erstens, wie ich schon hervorgehoben habe, Biran in dem betreffenden Werke mit einer solchen Achtung die Namen der Ideologen, die seine persönlichen Freunde waren, erwähnt, dass es schwer ist auf den ersten Blick zu vermuten, es befänden

---

[1]) Influence de l'habitude, éd. C. t. I. p. 23.

[2]) l. c. p. 44—45. Fussnote.

[3]) l. c. p. 27.

[4]) l. c. p. 130. Fussnote.

[5]) Essai... éd. Naville t. I. p. 23.

sich unter den schmeichelhaftesten Ausdrücken die ernstesten Einwände, und zweitens — wurde doch dies Werk von dem Institut, in welchem nur Ideologen Mitglieder waren, gekrönt! Der Bürger Destutt de Tracy, welcher dem Institut einen »Rapport« über das gekrönte Werk vorlegte, sagt doch unter grösstem Lob ganz ahnungslos, dass Biran »seinen Ausgangspunkt gut gewählt habe« [1]), und somit scheint es, dass dies Werk ganz im Sinne der Ideologen verfasst wurde. Jedoch wird über diesen Punkt auf Grund neuer Funde ganz neues Licht ausgebreitet. Bekanntlich hat die zweite Klasse des »Institut de France« zweimal (1800, 1801) die Preisfrage »Über den Einfluss der Gewohnheit« aufgestellt. Das erste Mal wurden der Kommission einige Schriften zugesandt, von denen keine »n' avait pleinement rempli les vues de l' Institut« [2]). Biran erhielt damals nur eine »mention honorable«. Das zweite mal wurde die Schrift Biran's gekrönt, weil, wie sich Tracy ausdrückt, »il a profité des conseils qui lui furent donnés par l' Institut[3])«. Bevor die Preisschrift gedruckt wurde, erlitt sie noch einige Veränderungen und in dieser Gestalt ist sie jetzt dem lesenden Publikum bekannt. Die ersten Redaktionen fand man unter den hintergelassenen Manuskripten nicht.

Ganz zufällig wurden von Picavet im Jahre 1889 in den Archiven des »Institut de France« die zwei ersten Memoiren Birans entdeckt. Und als sie Picavet mit dem gedruckten Werke verglich, kam er zu einer ganz interessanten Überzeugung: »das gekrönte Werk bezeugt, dass Biran sich Condillac und Bonnet, von welchen er sich in seinen ersten Redaktionen entfernt hat, wieder nähern will!« [4]). Das war also der Einfluss der »Ratschläge«, die ihm die Kommission des Instituts erteilte! — Trotzdem Biran seine Schrift im Sinne der Ideologen geändert hat, sind doch in ihr unter der höflichsten Form der Schmei-

[1]) Influence de l' habitude, éd. C. t. I. p. 337.

[2]) Rapport de M. D. de Tracy éd C. t. I. p. 311.

[3]) l. c. p. 313.

[4]) F. Picavet: La philosophie de Maine de Biran de l'an IX à l'an XI p. 5, 10.

chelei und Courtoisie die eigenen Ansichten ausgesprochen worden, was ich zu zeigen mich bemühte. Der ganze Umstand bekräftigt somit meine Ansicht, dass Biran schon in seinem ersten Werke kein Ideologe war und noch mehr, dass er ihrer Lehre feindlich gegenüber stand. Es liegt eine Ironie des Schicksals in der Tatsache, dass gerade dieses Werk, welches den Ideologen einen Kampf ankündigt, von ihnen selbst gepriesen wurde.

Dieser seiner Stellungnahme war sich Biran glaube ich, trotz der Behauptung Naville's, von vornherein vollständig bewusst. Die Philosophie der Ideologen genügte ihm nicht, er wollte über sie hinaus. Er nimmt die vom Institut gestellte Frage »Über den Einfluss der Gewohnheit auf unsere Denkfähigkeit« nur deshalb zum Gegenstande seiner Untersuchung, weil sie ihm d e beste Gelegenheit bietet, die Physiologie in die Ideologie zu übertragen, oder noch mehr, »die Bande, welche von jetzt an die beiden Wissenschaften vereinigen, enger zu knüpfen« [1]), denn er behauptet an einer andern Stelle: »ich glaubte, dass die Ideologie im allgemeinen durch eine solche Vereinigung nur gewinnen könnte [2])... Deshalb wollte ich diesem Ziel vom Weiten zustreben... ich machte Anstrengungen, um mich demselben zu nähern... mehr aufgeklärten Menschen, stärkeren Köpfen, als der meinige ist, gehört es, das auszuführen, was ich geahnt habe« [3]).

Mit dem Beweis, dass die »Influence de l'habitude« fast alle Grundgedanken Biran's enthält, fällt auch die Möglichkeit der Behauptung, dass seine erkenntnistheoretischen Anschauungen im Laufe der Zeit eine wesentliche Veränderung erfahren haben. Bekräftigt kann noch dieser Schluss werden, wenn man einen Blick in das innere Leben Biran's wirft, was uns sein »Journal intime« erlaubt.

»Mit einem schwachen Körper — lesen wir dort — fast immer krank, vermochte ich nicht meine Kräfte nach aussen zu wenden, ich lebte also in mir selbst und verfolgte alle Wandlungen, die

[1]) Influence de l'habitude, éd. C. t. I. p. 293.

[2]) l. c. p. 16.

[3]) l. c. p. 293.

sich in meinem Ich vollzogen. Ich gestehe, dass ich mich niemals an zwei aufeinanderfolgenden Tagen in derselben Gemütsbeschaffenheit befunden habe, ja nicht einmal Morgens und Abends [1]«. Diese körperlichen und geistigen Zustände, deren er sich bewusst war, führten ihn zu der Frage, was der feste Punkt in allen äusseren und inneren Modifikationen, die er erleide, sei? Er suchte die Beantwortung dieser Frage höchstwarscheinlich nicht nur in seinem eigenen Denken, sondern auch in den philosophischen Schriften und ich glaube behaupten zu können, dass es dieser Umstand war, dass Biran's Lektüre auf diesem Gebiete so verschiedenartig war, was ihm Tissot spöttisch zum Vorwurf macht [2]. Die Lektüre bereichert aber sehr wenig seinen Gedankenkreis. Er sagt selbst: »wenn ich passiv lese, so kann ich nichts behalten. Wenn ich aber eine Sache lese, die meine Denkfähigkeiten in Tätigkeit setzt, so durchkreuzen sich meine Betrachtungen mit denjenigen des Autors, so dass ich sehr wenig Nutzen aus meiner Lektüre im Sinne des Behaltens ziehe. Ich suche darin nur die Gelegenheit oder ein Anregungsmittel, um allein zu denken [3]«. Und Naville sagt, dass er nur Lösungen derjenigen Probleme anerkannt habe, welche sich auf dem Wege seiner eigenen Entwicklung ergaben. Die Spontaneität ist eine der ausgeprägtesten Merkmale aller seiner Werke [4].

Einen ferneren Beweis, dass er eine Philosophie für sich suchte, liefert die Veröffentlichung seiner Schriften. Schon in der Vorrede zu seiner ersten veröffentlichten Schrift lesen wir: »als ich diese Schrift begann, so glaubte ich nicht, dass sie bestimmt sein wird das Licht der Welt zu erblicken. Ohne einen literarischen Ruhm erzielen zu wollen, wollte ich nur die Musse meiner Zurückgezogenheit ausfüllen und, um mein Inneres zu erforschen, die Zeit zu gebrauchen, welche die besonderen Umstände, in denen

---

[1] »Journal intime« p. 122.

[2] I. Tissot: »Maine de Biran« — Artikel in der Bibliographie universelle t 26.

[3] Zitiert nach Naville t. I. p. XXVI.

[4] Maine de Biran, éd. Naville t. I. Introduction de l'éditeur p. XLVII.

ich mich befand und schwache Gesundheit mir sie nicht anders zu gebrauchen erlaubten. Indem ich die Beobachtungen, die ich an mir selbst machte, aufzeichnete, suchte ich damals vor allem mich mit meinen eigenen Gedanken zu verständigen« [1]).

Und so tat es Biran sein ganzes Leben: es war immer nur ein äusserer Anstoss (grösstenteils eine Preisfrage), der ihm zu einer systematischen Niederschrift seiner Gedanken zwang. Und wenn er auch eine Schrift sandte, so war sie unvollständig, fragmentarisch, und wenn er sogar einen Preis erhielt, so liess er die Preisschrift nicht drucken, weil er seine Gedanken immer noch zu korrigieren suchte.

Wenn man alle diese Umstände berücksichtigt, so scheint es unwahrscheinlich, dass ein solcher Geist, grüblerisch und immer in sich vertieft, der seine Gedanken einer solch fortwährenden Prüfung unterzog, eine scharfe zweimalige Umgestaltung seiner Gedanken vollziehen sollte. Viele seiner Ansichten unterzog Biran einer Korrektur, aber in einer solchen Weise, dass er zu seinen Grundgedanken immer wieder neue hinzufügte. Berechtigter als die Dreiteilung seiner Gedankenentwicklung erscheint schon der Vorwurf den Ampère Biran gemacht hat, dass er, vom 1806—1812 einige mal seine Ansicht über den Ursprung unserer Kenntnis der Körper gewechselt habe [2])«. Die Biran'sche Philosophie stellt eine Einheit dar, aber, wie Tisserand sich ausgedrückt hat — eine Einheit des Lebens, [3]) die nur eine immer weitere Entwicklung und Vertiefung ist.

Es ist jetzt zu untersuchen, wie sich diese Philosophie, resp. Erkenntnislehre zu derjenigen der Ideologen gestellt hat.

---

[1]) Edition Cousin t. V, Préface de l'auteur p. 3—4.

[2]) Zitiert nach Bertrand: Psychologie de l'effort p. 97.

[3]) Pierre Tisserand: »Anthropologie de Maine de Biran« Paris 1909. p. 30.

Zweites Kapitel.

Maine de Biran und die Ideologen.[1])

Nachdem ich im vorigen Kapitel gezeigt habe, dass die erkenntnistheoretischen Ansichten Biran's im Wesentlichen sich nicht geändert haben, werde ich nun suchen die Beziehungen zu erörtern, in welchen sie sich zu denjenigen der Ideologen befinden, mit anderen Worten ich werde festzustellen suchen, was Maine de Biran den Ideologen entnommen und was er weiter ausgebildet hat. Damit wird auch die Stellung der Biran'schen Erkenntnislehre in der Geschichte der Philosophie fixiert sein.

Von der Ideologie, als der »Lehre von den Ideen«, wie sie Tracy definierte[2]), hat Biran keine besonders gute Meinung. »Die Ideologie ist ein untergeordneter Teil der Philosophie statt ganz und gar Philosophie zu sein.[3]). Weil die Ideologie von dem abstrakten Begriff »Empfindung« ausgeht, kann sie nur eine Art Nomenklatur, ein System der Klassifikation oder eine Art logischen Verfahrens werden, aber keine Wissenschaft der Tatsachen sein[4]). Diese Meinung wird an verschiedenen Stellen in Biran's Schriften durch die mannigfaltigsten Einwände, die er gegen die Ideologen und speziell gegen Destutt de Tracy richtet, begründet. Es erübrigt nur noch, dieselben in einer gewissen Ordnung darzustellen.

---

[1]) Wenn in diesem Kapitel auch von Condillac die Rede ist, so geschieht es deshalb, weil Biran eine scharfe Trennung zwischen Sensualisten und Ideologen nicht gemacht hat, wie es jetzt die Geschichte der Philosophie tut.

[2]) Mémoires de l'Institut national, Sc. mor. et. pol. I p. 287

[3]) Examen des leçons de phil. de M. Laromiguière t. IV C. p. 179.

[4]) De la décomposition de la penseé C. t. II p. 67.

I. »Wenn wir so beschaffen wären, keiner Sache sicher zu sein, sagt Destutt de Tracy, so würde es keine Wahrheit geben, also auch keinen Irrtum; wenn wir aller Sache sicher wären, so würde es ebenfalls keinen Irrtum geben. Wessen sind wir aber sicher, was ist wahr, und wie gelangen wir zur Wahrheit?

Man muss zu ersten Tatsache gelangen, antwortet darauf Tracy, von welcher wir aussagen können, dass wir ihrer gewiss sind auf solche Weise, dass diese erste Tatsache die Ursache und die Grundlage jeder Gewissheit sei und dass dieses erste Urteil die Quelle und der Ursprung aller anderen sei, weil nur das erste Urteil absolut sein kann, alle anderen immer nur bedingt und ihm relativ sind. Solange diese erste Tatsache und dieses erste Urteil nicht gefunden sind... hat die Wissenschaft keinen Anfang«[1]).

Wir sahen schon was M. d. Biran diesbezüglich sagt: »Die Philosophie muss von einer, keines Beweises bedürftigen, von jedem anerkannter Tatsache ausgehen«... etc...[2])

Es herrscht also eine vollständige Übereinstimmung zwischen beiden Autoren betreffs der Möglichkeit der Gewissheit unserer Erkenntnis. Welches ist aber bei ihnen die Tatsache, die uns eine solche Gewissheit verleiht?

»Diese Tatsache — sagt Tracy — wird mir durch die erste und bedeutendste von allen Fähigkeiten, mit der wir ausgestattet sind, geliefert, die unsere Existenz bildet... über welche hinaus wir nicht gehen können... durch unsere Sensibilität, d. h. Fähigkeiten, die Empfindungen, Ideen, Gefühle zu erhalten... und Bewusstsein von ihnen zu haben[3]). Empfinden ist also alles für uns[4]). Empfinden heisst existieren[5]). Unsere Empfindung ist die erste Tatsache, deren wir gewiss sind. Das erste Urteil, welches wir mit Gewiss-

[1]) Destutt de Tracy. Eléments d'idéologie III. partie, Logique II. M. p. 168.

[2]) M. de Biran: Nouvelles considérations.., éd. Cousin t. IV. p. 17.

[3]) Destutt de Tracy l. c. p. 160—161.

[4]) l. c. p. 162.

[5]) Dest. de Tracy: Eléments d'idéol. I partie, p. 107.

heit fällen können, ist, dass wir dessen gewiss sind, was wir empfinden [1])«.

Gegen diese Ansicht erhebt Biran folgende Einwände:

1. Es ist nicht richtig, dass uns nichts vor der Empfindung gegeben sein kann. Es muss doch ein Subjekt geben, welches fähig ist, die Empfindungen wahrzunehmen und eine Ursache, welche fähig ist die Empfindungen hervorzubringen [2]).

2. Mit einer Empfindung ist uns aber noch wenig gegeben, denn man kann etwas empfinden, ohne das Bewusstsein davon zu haben. Am Anfange unseres Lebens haben wir die Empfindungen, die die Resultate der Funktionen unseres organischen Lebens sind, aber wir sind uns derselben nicht bewusst, so dass wir sagen können, dass der Mensch in diesem Stadium: »vivit et est vitae nescius ipse suae« [2]) [3]). Das innere Licht des Bewusstseins erhellt den Menschen erst im späteren Stadium seiner Existenz, wenn er eine Reihe von Bewegungen und willkürlichen Akte auszuführen vermag. Nur indem das Individuum wirkt, hat es das Bewusstsein seiner Persönlichkeit und nur dann hat es von allem Kenntnis. Deshalb, schliesst Biran mit dem berühmten Boerhaave: »homo simplex in vitalite, duplex in humanite« [4]).

Die Behauptungen der beiden Autoren gehen hier also vollständig auseinander.

[1]) Dest. de Tracy: El. d'idéologie III. part. p. 164.

[2]) Revue de Mét. et de Mor. 1906, p. 450.

[3]) Essai... éd. Naville t. I. p. 140; Anthropologie.. éd. N. t. III. p. 397, De la décomposition de la pensée... éd. C. t. II. p. 58 sqq; Nouvelles considér... éd. C. t. IV p. 87.

[4]) Wie man aus dem »Journal intime« (S. 139) ersehen kann, spielte die Frage nach den Empfindungen ohne Ichbewusstsein eine grosse Rolle an den philosophischen Abenden, die von Biran veranstaltet wurden und an welchen Guizot, Royer-Collard, George Cuvier und V. Cousin teilnahmen. Besonders ist die Polemik Biran's mit Royer-Collard beachtenswert. R.-C. machte gegen Biran geltend, dass das Ich in den Empfindungen auf jeden Fall eingeschlossen sein müsse, denn anders könnte man nicht begreifen, wieso es sich später in ihnen fände. Biran erwidert ihm auf dieselbe Weise, wie dem Dest. de Tracy.

[5]) Essai.. t. I. éd. Naville p. 140—141; De la décomposition de la pensée éd. Cous. t. II. p. 59.

II. Weil die erste und einzige Tatsache, deren wir ursprünglich sicher sind, unsere Empfindung ist, so können wir nichts erkennen als durch diese Empfindung und in Bezug auf sie — behauptet Destutt de Tracy [1]).

Maine de Biran erwidert darauf an verschiedenen Stellen:

1. Die Behauptung dieser Abhängigkeit ist nicht richtig. Daraus, dass ein Wesen nicht intelligent sein und nicht denken kann, wenn es nicht zu empfinden anfängt, folgt noch nicht, dass die Empfindung das Prinzip der Intelligenz sei, denn das wäre dasselbe, wie zu sagen, die Fähigkeit, sich zu ernähren oder zu wachsen sei das Prinzip des Denkens, weil es, um zu denken, notwendig ist, dass der Mensch organisch zu leben anfängt [2]).

2. Unsere gesamte Erkenntnis stammt nicht aus der Empfindung, denn, wenn wir nur Empfindungen und die Bilder hätten, welche aus ihnen stammen, so würde der menschliche Geist in ausschliesslicher und notwendiger Abhängigkeitsbeziehung zu den äusseren Objekten stehen. Er könnte nur Vorstellungen der Objekte haben, von welchen er nur der Spiegel sein würde. Es würde in diesem Falle keine Mittel der inneren Erkenntnis geben [3]).

Aus diesen Gründen nimmt also M. d. Biran die Empfindung nicht als die ursprüngliche Tatsache unserer Erkenntnis an und hier liegt der fundamentale Unterschied zwischen Biran und den Ideologen. Aus ihm entspringt auch die weitere Divergenz zwischen ihnen.

III. Für die Ideologen sind die Fähigkeiten wahrzunehmen, zu urteilen, zu denken, zu glauben mit dem Empfinden identisch, »Alle Seelentätigkeiten entwickeln sich aus der Empfindung. Sie sind nur umgebildete Empfindun-

[1]) Destutt de Tracy: Eléments d'idéologie III. part. II. M. p. 169.
[2]) Revue de Métaph. et de Mor. 1906, p. 450.
[3]) Essai... éd. Naville t. I. p. 85.

gen« sagt Condillac[1]). »Empfinden ist dasselbe, wie denken«, sagt Destutt de Tracy[2]). »Wenn es so wäre, fragt darauf Biran, warum bleibt der Geist des Menschen nicht dabei stehen, was ihm in Empfindungen gegeben wird? Warum bezieht er alles, was er sieht und tastet, auf eine Ursache, welche er nicht sehen und tasten kann? Man verkennt auf solche Weise, dass der Mensch in eine Tatsache, die er wahrnimmt, etwas von seiner Intelligenz und Aktivität hineinlegt« [3]), und Biran weist wieder auf das Persönlichkeitsbewusstsein hin. Also »wenn Condillac alle Seelenkräfte und die primitiven Erkenntnisse aus der transformierten Empfindung ableiten zu können glaubt, so setzt er eben stillschweigend das Persönlichkeitsbewusstsein, oder das Ich, als in der Natur der Seele selbst oder des empfindenden Subjekts präesistierend voraus, gerade wie die Alchimisten glaubten, oder andere zu überzeugen suchten, sie hätten unedle Metalle in reines Gold verwandelt, während sich das kostbare Metall auf dem Boden des Schmelztiegels schon vor der Herstellung des Wunderprodukts befunden hatte«[4])[5]).

Ferner behauptet Biran, dass wenn sogar alle unsere Geistestätigkeiten aus der Empfindung abgeleitet wären, noch einzuwenden wäre, dass, weil der Terminus »Sensation« in der Sprache Condillac's nur ein abstractum sei, auch alle Ableitungen den Wert einer Abstraktion besitzen würden[6])[7]).

---

[1]) Condillac: Traîté des sensations. I. M. VII. §. 2.

[2]) Destutt de Tracy: Eléments d'idéologie III. p. II. Map. p. 164.

[3]) Rapports... éd. Bertrand p. 142—143.

[4]) Essai... éd. Naville t. I. p. 196.

[5]) cfr. Th. Lipps, »Bewusstsein u. Gegenstände«!

[6]) De la décomposition de la pensée éd. Cousin t. II. p. 76.

[7]) Man muss hier hervorheben, dass Biran gelegentlich über Condillac mit der grössten Achtung spricht: »Condillac muss betrachtet werden als derjenige, welcher den Weg zu einer ganz neuen Analyse der Tatsachen des Bewusstseins geöffnet hat« (C. III. p. 193), an einer anderen Stelle: »Man muss Condillac loben, dass er die »Philosophie des menschlichen Geistes« nicht auf einen einfachen metaphysischen, und abstrakten Begriff, sondern auf einer ur-

IV. Was das Kausalitätsprinzip anbelangt, so wird dieses bei Biran und bei den Ideologen ganz anders behandelt. Aus den zahlreichen Einwänden Biran's entnehmen wir die wesentlichsten.

Die Sensualisten behaupten, sagt Biran, dass der Mensch keine Idee von den Ursachen der Phänomene habe, weil sich keine Ursache den Sinnen darstellt und weil man kein Bild von ihr haben könne — denn wenn wir ein Bild der Ursache hätten, so wäre sie auch ein vergängliches Phänomen, also keine Ursache. Die Sensualisten bewegen sich deshalb in einem circulus vitiosus.

Biran ist bemüht ihren Fehler aufzuweisen. Es ist wahr, - sagt er, dass die Ursache nicht wahrgenommen werden kann als Empfindung, Idee, Bild, aber daraus braucht nicht zu folgen, dass sie nicht existiert, denn man müsste dann auch sagen, dass der Mensch nicht existiert, weil er keine Vorstellung von dieser individuellen Person hat, welche sich Ich nennt. Die Physik hat doch auch keine Vorstellung von den Gegenständen, auf welchen sie beruht. Wir wissen notwendig oder wir glauben an die Existenz unvorstellbarer Ursachen [1]), aber sie sind weder für die Sinne, noch für die Einbildungskraft, sondern für den Verstand. Die Erkenntnis des Menschen ist ohne sie unmöglich [2]).

Zu einem solchen Begriff der Ursache können aber, wie Biran behauptet, die Sensualisten, die alle Begriffe aus den Empfindungen ableiten, nicht kommen, denn sie müssen die Kausalität auf eine Aufeinanderfolge der Phänomene

---

sprünglichen und wirklich einfachen Tatsache zu gründen suchte« (t. III. C. p. 208). Da aber dieser Lob und die oben angeführte Kritik denselben Punkt betreffen, so hat sich hier Biran eines Widerspruchs schuldig gemacht. Um ihn möglichst günstig aufzufassen, könnte man ihn vielleicht so deuten, das Biran die Bestrebungen Condillac's hoch schätzte und nur die Unzulänglichkeiten seines Systems getadelt habe. Jedoch glaube ich näher der Wahrheit zu sein, wenn ich behaupte, dass dieser Lob Biran's nur eine seiner Schmeicheleien ist, um dann desto schärfere Kritik übet den Gegner ausüben zu können. (Vergl. S. 87 d. S.)

[1]) Note sur l'idée d'existence... éd. Tisserand p. 79—80.

[2]) Rapports... éd. Bertrand p. 151.

oder eine erfahrungsmässige Ordnung der Priorität und Posteriorität der Phänomene zurückführen. Die ganze Theorie des Sensualismus beruht darauf. Wenn der Sensualismus zurecht besteht, so kann die Kausalität nichts anderes als Aufeinanderfolge sein und umgekehrt, wenn die Kausalität mehr als eine Aufeinanderfolge ist, so müssen wir zugeben, dass nicht alles, was im Geiste ist, aus der Empfindung stammt[1]).

V. Viel Mühe bereitete den Sensualisten der Versuch, die Idee der Aussenwelt aus der Empfindung abzuleiten, ein Versuch, der bekanntlich erfolglos blieb. Condillac leitete sie aus der Resistenz der Körper ab, denn die Druckempfindung besitzt die Eigenschaft, dass sie zwei Dinge, die sich ausschliessen, auf einmal wahrnimmt[2]). Destutt de Tracy ging weiter. »Das passive Tasten — sagt er — ist ebenso wie die anderen Sinne unfähig, uns die Existenz der Körper vermuten zu lassen«[3]) und er glaubt, dass nur die Bewegungskraft sammt den Empfindungen, welche aus ihr stammen, uns die Aussenwelt offenbart. Die Kenntnis von den Körpern erhalten wir infolge des Widerstandes, welchen sie unserer Bewegung entgegensetzen[4]).

Diese Ansicht hat de Tracy später selbst als nicht zureichend erkannt[5]) und änderte sie auf diese Weise, dass er »die Fähigkeit zu wollen zu Hilfe rief«. »Wenn ich eine Bewegungsempfindung habe... und gleichzeitig den Wunsch habe diese Empfindung weiter wahrzunehmen, aber die Bewegung aufhört, obwohl mein Wunsch besteht... so nehme ich sofort wahr, dass diese Unterbrechung der Empfindung, die ich zu verlängern wünschte, die Wirkung eines Wesens ist, welches Nicht-Ich ist«[6]).

---

[1]) l. c. p. 147.

[2]) Condillac: Traité des sensations II. partie, Map. IV. §. 3.

[3]) Destutt de Tracy: Eléments d'idéologie I. partie. Map. VII p. 122.

[4]) Mémoires de l'Institut, el. d. sc. pol. et mor. t. I. p. 333.

[5]) Destutt de Tracy: Eléments d' idéol. t. I. M. VII. p. 126, 149, 152 auch Extrait raisonné t. I. p. 403.

[6]) l. c. t. I, M. VIII. p. 126—127.

Tracy kommt also zu dem Schluss, dass wir »der Fähigkeit des Wollens verbunden mit derjenigen der Bewegungsempfindung die Kenntniss der Körper und die Gewissheit der Realität ihrer Existenz verdanken« [1]). Es ist hier noch hinzuzufügen, dass nach Tracy die Empfindung des Wunsches der Bewegungsempfindung vorangehen könne [2]).

Wie sich die Theorie Biran's von der Kenntnis der Aussenwelt zu dieser Ansicht de Tracy verhält, darüber herrschen bei den Kritikern Biran's die verschiedensten Meinungen. Maine de Biran selbst sagt darüber:

»Destutt de Tracy ist der erste, welcher klar den Ursprung der Erkenntnis, die Unterscheidung unserer verschiedenen Arten des Seins und des Ichs, das Urteil der reellen Existenz und aller anderen Urteile, die daraus folgern, an die Fähigkeit des willkürlichen Bewegens gebunden hat. (Siehe die »Mémoires de l' Institut« I vol. und besonders die »Eléments d' Idéologie«, welche ich bedauere erst kennen gelernt zu haben, als meine Schrift schon beendigt war). Ich habe nichts mehr getan, als die ersten Ideen dieses achtbaren Philosophen zu entwickeln« [3]).

Sich auf diese Worte stützend, behauptet Ferraz: »Maine de Biran spricht sich gegen die letzte von Tracy vertretene Ansicht aus und tritt für die erste auf« [4]). Auch Picavet fügt, indem er die zweite Ansicht Tracy's bespricht, hinzu, dass Biran, »welcher sich als Schüler Tracy's dachte und erklärte, indem er seine ersten Ansichten über die Rolle der Anstrengung entwickelte... sich bitterlich beklagt, dass er von seinem Meister verlassen wurde« [5]).

Ich glaube aber, dass man die obigen Worte Biran's mehr auf Kosten der Liebenswürdigkeit als der Wahrheit setzen müsse: stimmt doch nicht auch die in ihnen enthal-

---

[1]) D. d. Tracy: Eléments d'idéol. t. I. M. VII. p. 136.

[2]) l. c. M. VIII. p. 150.

[3]) M. de Biran: Influence de l'habitude, éd. C. t. I. p. 23—24.

[4]) M. Ferraz: Histoire de la philosophie pendant la révolution, Paris 1889, p. 35.

[5]) F. Picavet: Les idéologues, p. 343.

tene Behauptung, dass der Ursprung der Erkenntnis nach Tracy in den Bewegungen liege. Man braucht nur dieselbe Seite, auf welcher sich die oben zitierte Stelle befindet, aufmerksam weiter zu lesen, um zu sehen, was für ein wesentlicher Unterschied zwischen der ersten Theorie Tracy's und derjenigen Biran's besteht. Schon in derselben Fussnote, wo Biran so offen von seiner Abhängigkeit von Tracy spricht, finden wir einen Ausdruck, der der Theorie Tracy's ganz fremd ist: »la faculté de mouvoir on la motilité volontaire« — »c'est moi qui meus on qui veut mouvoir« [1]), d. heisst, in der Bewegung selbst, die wir ausführen, haben wir schon ein Wollen. – Maine de Biran hat also schon in die erste Theorie Tracy's einen neuen Faktor hineingetragen, der in ihr nicht vorhanden war, der aber das Originelle seiner eigenen Ansichten bildet.

Man muss sich nur wundern, dass er diesen Unterschied nicht hervorheben will, und dass er an Tracy schreibt: »alles das, was man Ihnen in Ihrer ersten Arbeit zum Vorwurf machen kann, ist, meiner Ansicht nach, dass Sie nicht eingesehen haben, was in Ihren Prinzipien eingeschlossen war (was immer den Entdeckern passiert), dass Sie nicht eingesehen haben, dass die Empfindung der Bewegung, welche gewollt wird, durch eine Art, ohne Zweifel, sehr schneller Prozesse ausser dem äusseren Widerstand noch die Wahrnehmung der Persönlichkeit, welche Sie voraussetzen, enthält und mit ihr alle Fähigkeiten und subjektiven Ideen, mit welchem Namen man sie auch bezeichnet... Das, was Sie nicht getan haben, versuchte ich zu tun, indem ich die Prinzipien für mich nahm, welche Sie mir, so zu sagen, hinterliessen« [2]). Ich kann mir dieses scheinbare Missverständnis der Tracy'schen Gedanken, das Biran hier an Tag legt, nicht anders deuten, als das hier einer der Fälle vorliegt, die bei Biran so häufig sind, wo er seine eigene Ansicht, deren Kritik er fürchtet, in diejenige einer

[1]) M. d. Biran: Influence de l'habitude t. I. C. p. 23.

[2]) Aus einem unveröffentlichen Briefe zitiert nach M. Ferraz l. c. p. 35—36.

Autorität hineinlegt. (Hauptsächlich tat er es am Anfang seiner philosophischen Tätigkeit). Der obige Brief ist nur der Ausdruck derselben Kourtoisie Biran's, die wir schon im vorigen Kapitel kennen gelernt hatten. Deswegen sind seine eigenen Bekenntnisse, wenn er sie an Persönlichkeiten richtet, für die Kritiker irreführend, die deshalb mehr auf den Text seiner Schriften achten müssen. Und nach diesem ergab sich, wie wir oben sahen, die volle Verschiedenheit der Ansichten beider Autoren.

Tracy hat bekanntlich, seine erste Theorie modifiziert, wie es hier schon hervorgehoben wurde, aber auch dann näherten sich die Ansichten der beiden Philosophen nicht. Dieser zweiten Theorie stellt Biran folgende Argumente entgegen:

1. dass Destutt de Tracy nicht dasjenige hervorgehoben hat, was urteilt oder erkennt, dass die Bewegungsempfindung kontinuirlich oder unterbrochen sei. Er hat keine Rechenschaft gegeben, woher das Ich stammt, welches sich von den Bewegungsempfindung unterscheidet[1]. (Denselben Einwand erhob er übrigens gegen Tracy's erste Theorie);

2. dass es garnicht berechtigt sei, zu sagen, dass wenn die Bewegung aufhöre und der Wunsch sie fortzusetzen verbleibe, dann das Individuum erkennt, dass die Bewegung keine Wirkung seiner Kraft, sondern nur die eines fremden Körpers sei, denn: a) welches Vorrecht kann die Bewegungsempfindung über diejenige des Geschmacks und Geruchs haben, die auch trotz unseren Wunsches andauern können? und b) die Empfindung, welche aus der Bewegung folgt, ist eine Veränderung des Ichs und seiner Organisation. Wenn diese Empfindung gehemmt ist, so haben wir eine andere Veränderung oder eine Negation der Empfindung, aber das einzige, was wir daraus schliessen können ist, dass es eine unbekannte Kraft gibt, welche unserer Tätigkeit Widerstand leistet und auch das nur unter der Voraussetzung, dass wir uns selbst als Glied der Anstrengung be-

---

[1]) »Notes sur l'idéologie de M. de Tracy éd. Bertrand p. 321.

wusst sind. Wir könnten also nach der Theorie Tracy's nur zu der Existenz der Kräfte, nicht aber zur Existenz der Körper kommen [1];

3. dass das Wollen sich toto genere vom Wunsch unterscheidet [2]. Der Wunsch strebt zu einer Empfindung, welche unabhängig von uns ist. Der Wille strebt zur Tätigkeit, welche von ihm abhängt [3]. Nur in der Tatsache des Wollens, welche angewendet wird, um die Körper zu bewegen, erkennt sich das wollende Subjekt in der Anstrengung vom bewegten Glied verschieden. In einem Wunsche haben wir das nicht [4].

4. dass das Wollen der Bewegung nicht voran geht [5]. Die diesbezüglichen Argumente lernten wir schon aus Biran's Polemik gegen Hume kennen.

Wir sehen also, wie sich die Ansichten der beiden Autoren trennen und ich stimme Gérard zu, wenn er sagt, dass man nach der Gleichförmigkeit der gebrauchten Ausdrücke urteilend, glauben könnte, die Biran'sche Theorie sei ganz nahe derjenigen de Tracy's, dass aber nur eine »apparence ressemblante« zwischen ihnen bestehe [6]. Gegen die Behauptung Picavet's und der oben angegebenen Autoren muss ich daher auf Grund aller hier dargebrachten Ausführungen sagen: M. d. Biran war kein Ideologe.

Aus der ganzen Polemik Biran's gegen die Ideologen ergibt sich seine Stellungnahme zu der zu seiner Zeit herrschenden philosophischen Richtung. Biran hat die Probleme seiner Zeit entnommen, aber auf seine eigene Weise zu lösen versucht. Diese Lösungsversuche, so ungenügend sie auch uns jetzt nach einem Jahrhundert erscheinen mögen, waren doch ein Hinausgehen, ein Weiterge-

---

[1] Notes sur l' idéologie de M. de Tracy... éd. Bertrand p. 322—324.
[2] l. c. p. 325.
[3] l. c. p 357.
[4] l. c. p. 325; Revue de Mét. et de Mor. 1893 p. 319.
[5] Réponses... éd. Cousin t. IV. p. 377.
[6] J. Gérard: Maine de Biran... Paris 1876, p. 84—86.

hen über das Denken seiner Zeit. Der Beweis der Unzulänglichkeit der Anschauungen der Ideologen, den M. d. Biran versucht hat, würde ohne Zweifel einen entschiedenen Einfluss auf die ganze philosophische Richtung Frankreichs ausgeübt haben, wenn nicht ungünstige Umstände die Veröffentlichung seiner Schriften verhindert hätten. Nach 30 Jahren herausgegeben, fanden sie schon die Veränderungen vor, die sie hervorzubringen imstande gewesen wären [1]).

---

[1]) Ravaisson behauptet, Biran hätte zu der Befreiung der Philosophie von der »Physik« Locke's, Hume's, Condillac's beigetragen. (La philosophie en France au XIX-e siècle Paris 1868, p. 14). Diese Behauptung hat er aber nicht begründet und es scheint mir auch schwer, sie zu begründen.

Drittes Kapitel.

Maine de Biran, Descartes und Leibnitz.

Wie steht es aber mit der Originalität Biran's? Ist er wirklich ein Denker, der sich dem Einfluss seiner Zeitgenossen entzog und nur aus sich selbst schöpfte? Ist in seinen Schriften keine fremde Einwirkung zu entdecken?

Aus Biran's »Journal intime« ist es bekannt, dass seine Lektüre vorwiegend die Schriften von Descartes und Leibnitz bildeten. Diese beiden Autoren erwähnt er in seinen Arbeiten ebenso oft, wie er es mit den Ideologen tut. Leibnitz hat er sogar eine längere Abhandlung gewidmet, die die eine der drei zu seinen Lebzeiten veröffentlichen Schriften ist. Welches ist also die Beziehung Biran's zu diesen beiden Philosophen?

Maine de Biran sei, sagt Cousin, der erste in Frankreich gewesen, welcher den Ruhm Descartes, der im 18. Jahrhundert fast vergesen war, wieder zu Ehren gebracht hat [1]). Obwohl sich das nicht ganz so verhält, denn schon bei D. de Tracy finden wir die Hervorhebung und die Hochschätzung des Ausgangspunktes der Descartes'schen Philosophie [2]), so ist es doch richtig, dass die Verehrung Birans für Descartes gross war. Er nennt ihn »den wirklichen Vater der modernen Metaphysik, oder einer Wissenschaft, die sich auf die innere Beobachtung zu stützen hat, indem er den menschlichen Geist gelehrt

[1]) M. de Biran: Nouvelles considérations-Préface de l'éditeur p. XVI.

[2]) Dest. d. Tracy: Logique II, p. 168, auch in den »Principes logiques«.

hat, in sich selbst zurückzugehen und nur in sich selbst die wahren Prinzipien der Wissenschaft zu suchen«[1]). Er sagt ferner, dass, Descartes damit der Schöpfer einer neuen »refléxiven« Methode geworden sei und seine Philosophie als eine wirkliche »doctrine mère« betrachtet werden müsse, weil sie der Wissenschaft von den Prinzipien (gemeint ist damit die Erkenntnistheorie) die einzige Basis, welche die ursprüngliche Tatsache des inneren Sinnes ist, zu geben strebe[3]). Damit hat sich Descartes - meint Biran — das Verdienst erworben, dass man mit ihm auf ontologische Spekulationen darüber, was die Gegenstände an sich sind, verzichtet habe, um sich ausschliesslich mit den Dingen, so wie sie in ihrer Relationen zu unseren Mitteln der Erkenntnis sind, zu beschäftigen[4]).

Es ist ohne Zweifel, dass Biran, nachdem er die Richtigkeit des Descartesschen Ausgangspunktes eingesehen hatte, ihn auch zu dem seinigen machte. Insofern ist der Einfluss Descartes auf Biran vorhanden. Die Kritik, die Biran an diesen von ihm so hochgeschätzten Philosophen übt, beweist aber gleichzeitig, wie unabhängig er in seinem Denken war. So äussert er sich, dass »weil Descartes dort abstrahiert und verallgemeinert, wo man nur beobachten müsse, so vermutet er dort, wo man nachdenken muss und denkt dort nach, wo man sehen müsste«[4]). Seinen ganzen Scharfsinn wendet aber Biran dem von ihm so gepriesenen Prinzipe zu: cogito, ergo sum.

Erstens kann — sagt Biran — die logische Form, in welcher das Prinzip ausgesprochen wurde, dem letzteren nur den Wert der Bewusstseintatsache geben, welche in den Worten »ich bin« oder sogar nur in dem Worte »Ich« ausgedrückt ist. Weil jeder Akt des Denkens, auf dem Ichbewusstsein gegründet ist, so sind denken und wahrnehmen, dass mann existiere, Synonyme, welche gegenseitig substi-

[1]) Essai . . . éd Naville t. I. p. 156.

[2]) Nouvelles considérations... éd Cousin t. IV p. 34-35.

[3]) l. c. p. 157.

[4]) Rapports . . . éd Bertrand p. 174.

[4]) Essai . . . éd Naville t. I p. 157.

tuirt werden können. Dies festgesetzt, kann man den Descartes'schen Satz so ausdrücken:

ich existiere, oder ich habe das Bewusstsein, dass ich existiere, ergo bin ich.

Es ist aber unmöglich — behauptet Biran weiter — dass der Schlusssatz: »ich bin« dasselbe sei wie die Prämisse: »ich existiere«, denn so wäre dies Prinzip nichts anderes, als ein Wortspiel, ähnlich dem, über welchen Cicero lacht: »si lucet, lucet, atqui lucet, ergo lucet«. Das »ich bin« drückt die relative Kenntnis des Ichs aus, welches für sich existiert, insofern es denkt (es ist also eine Tatsache des Bewusstseins), das zweite zieht nach sich den Glauben, dass das Subjekt, welches Ich sagt, eine dauernde Substanz sei, ein Ding an sich [1]).

Zweitens bekommen wir — sagt Biran — wenn wir in das Enthymem »ich denke, also bin ich« das Mittelglied einschalten, den Schluss in folgender Form:

Ich denke, ich existiere für mich selbst.

Nun aber, alles was denkt, oder weiss, dass es existiert, existiert absolut, als Substanz, oder als denkendes Ding ausserhalb des Denkens.

Also, ich existiere substanziell.

In dem Obersatze ist das Ich ein phänomenales. Alle Ableitungen aus ihm werden auch nur einen logischen oder bedingten Wert haben, inzwischen ist bei Descartes das zweite Ich real [2]). Descartes hat also eine Verwirrung hervorgerufen zwischen einer absoluten und einer bedingten Wahrheit, zwischen der Evidenz des Gefühls (ich denke) und der Evidenz des Verstandes (ich bin). Die erste Wahrheit ist unmittelbar wahrgenommen — sie braucht nicht bewiesen zu werden, die zweite ist abgeleitet, ist also kein Prinzip, denn ein Prinzip ist durch sich selbst evident [3]).

Drittens. Der Satz »ich bin, also ich existiere«, ist notwendig wahr, sagt Descartes, allemal, wenn ich ihn

[1]) Rapports . . . éd Bertrand p. 192-19.; Essai . . . éd Naville t I p. 150; Examens . . . éd Cousin t. IV p. 214-215.

[2]) Essai . . . éd Naville p. 150-151.

[3]) Essai . . . éd Nav. t. I p. 151.

ausspreche. Aber wie lange? So lange ich denke, antwortet darauf Descartes.

Nun, das ist aber, sagt Biran, eine schöne Tatsache des Bewusstseins, die das Absolute ausschliesst! Nach dieser Definition bestehe das Wesen der Seele im Denken, aber da ich aus der inneren Erfahrung weiss, dass ich nicht immer denke, wie z. B. während des Schlafes oder der Ohnmachtsfälle, so ist das Individuum, welches sich Ich nennt, nicht ein Ding, dessen Wesen allein im Denken besteht [1]).

Viertens, sagt Biran, ist die Ableitung eines substantielles Dinges aus seiner Bewusstseintatsache unmöglich.

»Wenn ich Ich sage, und wenn ich mir Zeugnis gebe von meiner eigenen Existenz, so bin ich für mich nicht ein Ding, dessen Existenz ich behaupte und ihm das Denken als Attribut beilege, sondern ein Subjekt, welches seine Existenz nur insofern behauptet, als es sich innerlich wahrnimmt. Diese Wahrnehmung kann kein Attribut eines anderen entfernteren Subjektes sein, weil es ausser dem Ich nichts für das Bewusstsein gibt... Die feinste Analyse der Bewusstseinstatsache ist nicht im Stande, das geringste Licht auf die Kenntnis der Seele ausserhalb der Bewusstseinstatsache zu werfen« [2]).

Diese Kritik des Descarteschen Satzes, obwohl sie vom Standpunkte Biran's geführt ist, ergibt dasselbe Resultaft, wie Kant's »erster Paralogismus der Substantialität«: »also ist durch die Analysis des Bewusstseins meiner Selbst im Denken überhaupt in Ansehung der Erkenntnis meiner Selbst als Objekts nicht das Mindeste gewonnen« [3]). Biran hat also richtig eingesehen, dass obwohl Descartes Ausgangspunkt berechtigt, die Schlüsse daraus unberechtigt seien. Er suchte daher mittelst der Descartes'schen Methode eine Bewusstseintatsache zu finden, die ihm solche Schlüsse zu ziehen erlauben würde. Somit erweist sich, dass Descartes auf die allgemeine Rich-

[1]) Ibid.

[2]) Essai . . . éd Naville t. I p. 152, 153, 155.

[3]) Kant: Kritik der reinen Vernunft, her. v. Kehrbach V. Supplement S. 688.

tung der Birans'schen Philosophie eingewirkt habe, ohne sie jedoch im Einzelnen zu bestimmen.

Anders verhält es sich mit Leibnitz's Einfluss. Nach der Meinung mancher Autoren, »hat der französische Spiritualist aus dem Gedankenkreise Leibnitz's wesentliche Bestandteile in sein System aufgenommen[1])« und auch Cousin bemerkt, dass »die Monadologie, bisher zu den veralteten Hypothesen verbannt, wurde von Biran als eine, mehr tatsächliche Wahrheiten enthaltende Philosophie, als die des ganzen 18. Jahrhundert, erklärt«[2]).

Es ist wahr, Biran schätzte Leibnitz's System höher als das Descartes'sche. So sagt er, dass der kartesianische Satz folgende Konsequenzen nach sich ziehe: die eingeborenen Ideen, die absolute Passivität der Substanz (was in grader Linie zum Spinozismus führte[3]), die Offenbarung des Wesens der Seele nur durch das Denken, die Unmöglichkeit das zu erfassen, was wir materielle Substanz nennen, und die Existenz der sinnlich wahrnehmbaren Welt entweder als Schein ohne Realität, oder aus dem Grunde, weil Gott uns davon vergewissert anzunehmen, was wieder zur absoluten Trennung der materiellen und geistigen Substanzen führt«[4]).

Diese gefährlichen Konsequenzen wurden nach der Behauptung Biran's, durch das Leibnitz'sche System in folgender Weise aufgehoben. Zuerst zeigte Leibnitz, dass es nicht eine, sondern unendlich viele Substanzen gibt (Monadologie). Dadurch verschwand die Grenze zwischen materiellen und geistigen Substanzen[5]). Dann reformierte er den Begriff der Substanz, indem er einsah, dass »die Fruchtbarkeit der Idee der Substanz darin bestehe, dass aus ihr alle ersten Wahrheiten, die Gott, Geist und Natur betreffen, abgeleitet werden[6])« Diese Reform bestand bei Leibnitz in seiner Annahme, dass eine »wirkende Kraft« (virtutem agendi) jeder sowohl materiellen, wie auch geistigen

[1]) Alb. Lang: Maine de Biran und die neuere Philosophie S. 13.

[2]) M. d. Biran: »Nouvelles considérations« . . . éd Cousin t. I Pinface de l' éditeur p. XVII.

[3]) Doctrine philosophique de Leibnitz: éd Cousin t. I. p. 312-314.

[4]) l. c. p. 316-317.

[5]) l. c p. 335.

[6]) Leibnitz: De primae philosophiae emendatione et notione substantiae.

Substanz inhäriere, dass »die Natur der Substanz in der Kraft bestehe«[1]), und dass diese Kraft die Anstrengung enthält (conatum involvit), die selbst ohne jeden äusseren Anstoss zu wirken beginnt, so dass mit einer Substanz nichts, was nicht aus ihren eigenen Gesetzen folgt, geschehe[2]).

Die gleich lautenden diesbezüglichen Ausdrücke bei Biran lassen keinen Zweifel übrig, dass die Ausführungen Leibnitz's auf ihn eingewirkt haben und dass er unter dieser Einwirkung den Substanzbegriff zu modifizieren suchte. Er hat aber diesen Begriff nicht auf dieselbe Weise wie Leibnitz erkenntnisteoretisch verwertet und macht gegen Leibnitz geltend:

1. dass er von diesem Begriff der Substanz, der Kraft, statt von dem Gefühl des Ichs ausging. Der Ausgangspunkt Leibnitzs ist somit ein Begriff und keine Tatsache der inneren Erfahrung, wie es sein soll[3]);

2. dass er die gegenseitige Einwirkung der Monaden leugnet, was höchst widerspruchsvoll ist

a) mit der Natur des Prinzips, welches die Grundlage der ganzen Leibnitzen'schen Philosophie bildet (d. h. mit der Kraft[4]);

b) mit dem wirklichen Tatbestande der Einwirkung der Seele auf den Körper. Dieselbe leugnen heisst das Subjekt vernichten[5]). Von dem Standpunkte eines Menschen kann die rein ideelle Einwirkung nach der prästabilirten Harmonie mit der inneren Wahrnehmung eigener Anstrengung und dem Widerstande des eigenen oder fremden Körpers nicht begreiflich werden[6]).

II. Eine weitere Abhängigkeitsbeziehung Biran's von Leibnitz ist in dem methodischen Verfahren Biran's enthalten. »Ich möchte wissen, sagt Leibnitz, wieso wir eine Idee vom Sein haben könnten,

[1]) Leibnitz: Nouveaux Essais (herausg. v. Gerhardt) S. 126.
[2]) M. d. Biran: Doctrine philosoph. de Leibnitz, éd Cousins t. IV p. 333.
[3]) Rapports... éd. Bertrand p. 163—164.
[4]) Doctrine phil. de Leib. éd. Cousin t. IV p. 328.
[5]) Doctr. phil. de Leibnitz, éd. Cousin t. IV, p. 328.
[6]) l. c. p. 826.

wenn wir selbst nicht sein würden und in uns selbst es nicht fänden«[1]). Biran machte sich diesen Satz zu eigen und erweiterte ihn auf eine solche Weise, dass er behauptet, was wir nicht in uns selbst, das können wir überhaupt nicht erkennen (so z. B. Kraft, Ursache, Einheit u. s. w.).

III. Leibnitz unterscheidet die notwendigen und tatsächlichen Wahrheiten[2]), Biran macht im Anschluss an ihn denselben Unterschied[3]). Wenn aber Leibnitz weiter behauptet: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, so versteht es Biran, wie es an anderer Stelle gezeigt wurde, »in dem Gefühle der Anstrengung«. Das »nisi ipse intellectus«, auf welches doch bei Leibnitz ankommt, existiert für Biran nicht, weil nach ihm der »sensus« mit intellectus identisch sind. Daraus folgt, dass während Leibnitz behauptet: »die innere Wahrnehmung unserer Existenz und unserer Gedanken uns die ersten tatsächlichen oder aposteriorischen Wahrheiten, das heisst die ersten Erfahrungen liefert, Biran sagt, die innere Wahrnehmung unserer Existenz sei die Quelle aller primären Wahrheiten. Damit leugnet er das wirtuelle Angeborensein der notwendigen Wahrheiten, was doch einen der wichtigsten Punkte der Leibnitzen'schen Erkenntnistheorie bildet.

IV. Beide Autoren gehen besonders stark auseinander in der Behandlung des Kausalitätsprinzips.

Leibnitz behauptet, dass er in seinem Geiste mit allen Merkmalen der Notwendigkeit und Allgemeinheit das Prinzip »alles was anfängt, hat seine Ursache« findet, und da dieser Begriff in dem Geiste nicht ohne zureichenden Grund sein könne, so glaubt er einen solchen Grund in der Existenz der Wesen ausser ihm, die in der Beziehung von Ursache und Wirkung stehen, zu finden. Dieses Verfahren hält Biran für durchaus unberechtigt. Es erinnert, sagt er, an das Descartes'sche Argument: »weil ich eine Idee von Gott (von höchster Ursache) habe, also existiert Gott«[4]).

---

[1]) Leibnitz: Nouveaux Essais (herausg. v. Gerhardt) p. 7.
[2]) l. c. p. 67, 76.
[3]) S. 20—21 dieser Schrift.
[4]) Rapports... éd. Bertrand p. 220

Leibnitz ging hier aus der Hypothese der prästabilierten Harmonie aus, nach welcher alles das, was wir in unserer Seele finden, der Welt der Realitäten entspricht (unsere Seele ist ein Spiegel der Aussenwelt). Das ist natürlich richtig, gibt Biran zu, auf dem Standpunkte dieser Hypothese, aber wer garantiert für die Wahrheit derselben? Leibnitz ging hier vor, sagt Biran, wie die Indier, welche die Welt auf dem Elephanten, diesen wieder auf der Schildkröte, dieselbe wieder auf nichts stützen [1]).

V. Am meisten stehen sich dem Anscheine nach die »Théorie des perceptions petites« bei Leibnitz und die der »affections simples« bei Biran nahe. Beide Autoren unterscheiden aperzipierte und perzipierte Wahrnehmungen, und ohne Zweifel entnahm Biran Leibnitz diese Unterscheidung. Aber während für Leibnitz perzipierte Wahrnehmungen die sehr schwach bewussten sind, weil der Reiz schwach war, und kleine Zutaten zu einem kleinen Reize den Effekt eines Reizes zustande bringen können [2]), so ist für Biran die »affection simple» nur dann aperzipiert, wenn zu ihr ein ganz neuer Faktor, derjenige des Selbstbewusstseins, hinzukommt. Daher ist der Unterschied zwischen diesen Wahrnehmungen bei Leibnitz ein quantitativer, bei Biran ein qualitativer.

Die Einwirkung Leibnitz's auf die einzelnen Bestimmungen Biran's ist ebenso unbestreitbar, wie diejenige der Descartes'schen Methode. Nicht also die Ideologen, sondern Descartes und Leibnitz waren seine Meister. Indem aber Biran die Probleme seiner Vorgänger immer auf eigene Weise zu lösen versuchte und sich infolge dessen vollständig von ihnen trennte, erweist er sich durchwegs als Denker, der das ihm Übermittelte fortzubilden bestrebt war. Es ist nur zu bedauern, dass diese Fortbildung der äusseren Umstände wegen in der Geschichte der Philosophie nicht diese Rolle gespielt hat, welche ihr, wie in dieser Arbeit zu beweisen versucht wurde, gebührt.

---

[1]) Rapports... éd. Bertrand p. 223.

[2]) Nouveaux Essais, p. 121.

Literatur.

Maine de Biran: Oeuvres philosophiques, publiées par V. Cousin 4 vol. Paris 1841.

Maine de Biran: Oeuvres inédites, publiées par Ernest Naville avec la collaboration de Marc Débrit. 3 vol. Paris 1859.

Maine de Biran: Sa vie et ses pensées (Journal intime) publ. p. Naville. Paris 1859.

J. Gérard: La philosophie de Maine de Biran. Essai suivi de fragments inédits. Paris 1876.

Alex. Bertrand: Science et Psychologie. Nouvelles oeuvres inédites de Maine de Biran. Paris 1887.

Lettres inédites de Maine de Biran à Ampère: Revue de Métaphysique et de Morale. 1893. juillet, septembre, novembre.

Six fragments inédits de Maine de Biran: Revue de Métaphysique et de Morale. 1906. mai N. 3 bis.

P. Tisserand: L' Anthropologie de Maine de Biran ou la science de l' homme intérieur suivie de la note de M. de Biran de 1824 sur l' idée d' existence. Paris 1909.

Ph. Damiron: Essai sur l' historie de la philosophie en France au XIXe s. II. vol. Paris 1828.

F. Ravaisson: La philosophie en France au XIXe s. Paris 1868.

Paul Janet: Les problèmes du XIXe siècle. Paris 1872.

Hippolyte Taine: Les philosophes classiques du XIXe s. en France, Paris 1876.

Ch. Adam: La philosophie en France. Première moitié du XIX[e] s. Paris 1894.

Ch. Ferraz: L' histoire de la philosophie en France pendant la révolution. Paris.

P. Janet et G. Séailles: Historie de la philosophie. IV édition. Paris.

H. Höffding: Geschichte der neueren Philosophie.

Alexis Bertrand: La psychologie de l' effort et les doctrines contemporaines. Paris 1889.

Fr. Picavet: La philosophie de Maine de Biran de l' an IX á l' an XI d' apres les deux »Mémoires sur l' habitude« découverts aux archives de l' Institut. Orléans 1889.

Fr. Picavet: Maine de Biran. Grande Encyclopédie. T. 6.

Fr. Picavet: Les Idéologues. Essai sur l' histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, réligieuses, etc. en France dépuis 1789. Paris 1891.

J. Tissot: Maine de Biran. Bibliographie universelle. T. 26.

Alb. Lang: Maine de Biran und die neuere Philosophie. Ein Beitrag zur Geschichte des Causalproblems. Köln 1901.

Alf. Kühtmann: Maine de Biran. Ein Beitrag zur Geschichte der Mataphysik und der Psychologie des Willens. Bremen 1901.

E. König: Maine de Biran, der französische Kant. »Philosophische Monatshefte« Bd. XXV 1889. Hefte 3—4.

E. König: Die Entwickelung des Causalproblems in der Philosophie seit Kant. II Teil. Leipzig 1890.

René Descartes: Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie. Deutsch von Kirchmann.

John Locke: Versuch über den menschlichen Verstand (übersetzt von Kirchmann). Berlin 1872.

S. Berkeley: Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. Deutsch von Überweg.

D. Hume: Traktat über die menschliche Natur. Deutsch von Th. Lipps II. Auf. Leipzig 1904.

G. W. Leibnitz: Nouveaux Essais (herausg. von Gerhardt). Berlin 1879.

E. Condillac: Traité des sensations. Paris 1798.

Destutt de Tracy: Eléments d' idéologie. 3 vol. Paris 1801, 1804.

V. Cousin: Fragments philosophiques. Paris 1834.

I. Kant: Kritik der reinen Vernunft (herausgeg. von Kehrbach). Leipzig.

A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. II. Bd. Leipzig 1859.

J. St. Mill: Eine Prüfung der Philosophie Sir William Hamiltons. Deutsch von Wilmanns. Halle 1908.

J. St. Mill: System der deduktiven und induktiven Logik. I. Bd. Deutsch von J. Schiel. 2 Auf. 1862.

G. W. Störring: Die Erkenntnistheorie von Tetens, eine historisch-kritische Studie. Leipzig 1901.

G. W. Störring: John St. Mill's Theorie über den psychologischen Ursprung des Vulgärglaubens an die Aussenwelt. Diss. Halle 1889.

G. W. Störring: Einführung in die Erkenntnistheorie. Eine Auseinandersetzung mit dem Positivismus und dem erkenntnistheoretischen Idealismus. Leipzig 1909.

Mémoires de l' Institut de France. Classe des sciences politiques et morales. I. T.

Erklärung der Abkürzungen der in Fussnoten angegebenen Werke Biran's.

Essai... Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l' étude de la nature.

Réponses... Réponses aux arguments contre l' aperception immédiate d' une liason causale entre le vouloir primitif et la motion, et contre la dérivation d' un principe universel et nécessaire de causalité de cette source.

Rapports... Rapports des sciencies naturelles avec la psychologie ou la science des facultés de l' esprit humain.

Nouvelles considérations... Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l' homme.

Considérations... Considérations sur les principes d' une division des faits psychologiques et physiologiques à l' occasion du livre de M. Bérard intitulé. »Doctrine des rapports du physique et du moral«.

Examen... Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière ou considérations sur le principe de la psychologie, sur la réalite de nos connaissances et de l' activité de l'ame.

éd. Cousin... Schriften, die von Cousin herausgegeben wurden.
éd. Naville... „ „ „ Naville „ „
éd. Bertrand... „ „ „ Bertrand „ „
unter dem Titel »Science et psychologie«.
éd. Tisserand... das von Tisserand korrigierte Bruchstück: »Note sur l idée d' existence«.

CURRICULUM VITAE.

Am 26. November 1883 bin ich in Lodz (Russ. Polen) geboren. Im Juli 1901 absolvierte ich das 7-klassige staatliche Mädchengymnasium in meiner Geburtsstadt. Danach verlebte ich vier Jahre vorwiegend auf dem Lande (Klonowa, Gouv. Kalisz) und während dieser Zeit trieb ich literarische Studien und war Mitarbeiterin einer Tageszeitung. Im Herbst 1905 wurde ich als ausserordentliche Zuhörerin an der Universität Krakau aufgenommen, wo ich zwei Semester zubrachte und wo ich Vorlesungen aus der Literatur, Geschichte der Philosophie und der Psychologie bei den Professoren Straszewski, Zdziechowski, Graf Tarnowski, Garbowski und Pater Pawlicki hörte. Hierauf begab ich mich nach Paris, wo ich mich während 2 Semest. ausser mit Philosophie noch mit Physik und Chemie beschäftigte. Meine Professoren waren: Lalande, Picavet, Brochard, Bergson, Janet, Péchard und Janet (Physiker). Den folgenden Wintersemester 1907/8 studierte ich wieder in Krakau und betätigte mich fast ausschliesslich bei Professor Heinrich. Im Sommersemester 1908 kam ich nach Zürich, wo ich nach Ablegung einer Ergänzungsprüfung an der Universität immatrikuliert wurde und wo ich ununterbrochen 4 Semester hindurch den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, systematische Philosophie, Psychologie und Anthropologie der Professoren Störring, Schumann und Martin folgte.

Für die Anregung zu dieser Arbeit und die freundliche Anteilnahme an ihr bin ich besonders Herrn Prof. Dr. Störring zu Dank verpflichtet. Ebenso danke ich den Herren Professoren Schumann, Martin und Störring für wissenschaftliche Förderung und das mir erwiesene Wohlwollen.